

KLEMENS RICHTER

Spazio sacro e immagini di chiesa

L'importanza dello spazio liturgico
per una comunità viva



EDB



**Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose**

Scienze religiose. Nuova serie

6

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER

KLEMENS RICHTER

Spazio sacro e immagini di Chiesa

**L'importanza dello spazio liturgico
per una comunità viva**

a cura di Iginio Rogger



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Titolo originale: *Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1998

Traduzione italiana di Severino Vareschi

RICHTER, Klemens

Spazio sacro e immagini di Chiesa : l'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva / Klemens Richter ; a cura di Iginio Rogger ; [traduzione italiana di Severino Vareschi]. - Bologna : EDB, 2002. - 191 p. : ill. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 6)

Nome del trad. dal verso del front. - Tit. orig.: *Kirchenräume und Kirchenträume : die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde*. - In appendice: Linee guida per la costruzione e l'arredo di edifici liturgici. Testi ripresi dalle Note pastorali della Commissione episcopale per la liturgia della Cei

ISBN 88-10-40380-0

1. Architettura sacra e liturgia I. Rogger, Iginio II. Vareschi, Severino

246.958 2

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2002 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB (marchio depositato)

ISBN 88-10-40380-0

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2002

Indice

Prefazione	7
-------------------------	----------

Introduzione	9
---------------------------	----------

Capitolo primo: Influssi dello spazio liturgico sulla fede

1. Concetto di comunità e organizzazione dello spazio ...	11
2. Concezione della liturgia e forma dello spazio	14
3. La devozione eucaristica come esempio del rapporto spazio-fede	19
4. Il movimento liturgico: uno spazio per una comunità nuova	22
5. Attuali tendenze restaurative	26
6. Liturgia nuova in ambienti vecchi	27
7. La liturgia come committente dello spazio liturgico post-conciliare	30

Capitolo secondo: Forma e variazioni dello spazio liturgico

1. Casa di Dio o casa della comunità?	37
2. Celebrazione santa – non luogo sacro	40
3. L'assemblea santa	43
4. Alle origini: la casa-chiesa	44
5. Modelli di organizzazione dello spazio: basilica e spazio centralizzato	48
6. Il simbolismo dell'edificio ecclesiale	53
7. Chiesa a impostazione assiale («Wegekirche») come espressione di una liturgia preconciliare	55
8. Uno spazio con due fuochi: modello per il futuro?	59

Capitolo terzo: Luoghi operativi nello spazio liturgico

1. Il posto della comunità celebrante	67
2. Il posto del presidente della liturgia	69

3. L'altare cristiano	72
4. Da mensa del Signore a mensola a parete	74
5. Il posto della celebrazione eucaristica: una mensa	77
6. Come comportarsi oggi con le reliquie	80
7. La suppellettile dell'altare	83
8. La mensa della Parola	85
9. Cosa avviene all'ambone?	87
10. Oscillazioni storiche del luogo della Parola	90
11. Il luogo dell'ammissione nella comunità: il fonte battesimale	95
12. Il luogo della riconciliazione	100

Capitolo quarto: Luoghi devozionali nell'ambiente liturgico

1. La custodia dell'Eucaristia	103
2. L'immagine nell'ambiente liturgico	105
3. Immagini per il culto, per l'annuncio e per la meditazione	108
4. Arte contemporanea nello spazio liturgico	111

Capitolo quinto: Altro in relazione con lo spazio liturgico

1. Suppellettili e vasi liturgici	115
2. Le vesti liturgiche	119
3. La Dedicazione di una chiesa	122
4. La partecipazione della comunità alle decisioni	124

Appendici

Premessa	129
I. Linee guida per la costruzione e l'arredo di edifici liturgici. Istruzione della Commissione liturgica della Conferenza Episcopale Tedesca	131
II. Testi ripresi dalle Note pastorali della Commissione episcopale per la liturgia della CEI	171

Bibliografia	185
---------------------------	-----

Prefazione

Dalla trama di questo libro traspare la fecondità di un intreccio su cui si è giocata in gran parte una intuizione di fondo del Concilio Vaticano II: l'intreccio tra ecclesiologia e liturgia. La storia dell'evento conciliare, come anche della sua lunga e articolata ricezione, ha messo in chiaro l'indole circolare e la logica di reciprocità con cui questi due ambiti del pensiero teologico stanno uniti. Il rinnovamento della comprensione e dell'idea di Chiesa fa da sfondo al rinnovamento della prassi liturgica. Una liturgia più vicina alla realtà della comunità credente spinge a ripensare alla natura comunitaria e popolare della compagine ecclesiale.

Ma la liturgia è situata in un luogo di celebrazione. Il rito, nella sua configurazione di evento collettivo, domanda uno spazio. Il sacro e le sue più diverse articolazioni abitano in una cornice di fattualità che richiede contorni delineati, pareti e volte che costituiscono la casa della comunità credente e orante. Perciò l'autore può giocare con l'assonanza dei termini, nell'originale tedesco, *Kirchenräume/Kirchenträume*, spazi di Chiesa, sogni di Chiesa! A questo intreccio così particolare e così denso è dedicato il libro che l'ITC-isr (Centro per le Scienze Religiose) di Trento ha voluto rendere accessibile al pubblico italiano, promuovendone la traduzione e pubblicandolo in una sua collana.

La scelta è stata suggerita da diversi fattori. Anzitutto il tema: qui si tratta di una riflessione teologica e liturgica che ben si amalgama con altre trattazioni di autori italiani, il cui oggetto comune è lo sforzo di declinare nelle diverse sue pieghe la cultura teologica uscita dal Concilio Vaticano II. A quattro decenni di distanza dal concilio, non è fuori luogo tenerne accesa la fiamma, riformularne gli afflatti, riattivarne gli impulsi. E l'ITC-isr sente come proprio e condiviso con altri questo compito di fedeltà al concilio, come evento aperto e ancora attuale, fonte di rinnovamento per la Chiesa e per la teologia. Portare alle conseguenze più pratiche le idee di fondo di carattere ecclesiologico e farle diventare ispirazione per la prassi liturgica è una missione non ancora esaurita

e un dovere che non può essere disatteso. Questo libro aiuta a mettere a fuoco tale missione e lascia comprendere il nesso tra immagine di Chiesa, come comunità di credente e quadro di chiese, come spazi rituali. Originale nell'edizione italiana che qui si offre al lettore è anche l'apparato di Appendice. Da una parte viene presentato per la prima volta in italiano un documento della Commissione liturgica della Conferenza Episcopale Tedesca, a cui il libro spesso rinvia e che offre linee guida per la costruzione e l'arredo di edifici liturgici. Dall'altra viene creata una sorta di corrispondenza tra questo documento tedesco e analoghe trattazioni italiane, mediante la selezione di testi ripresi dalle note pastorali della Commissione episcopale per la liturgia della CEI. Questo arricchimento di Appendice, calibrato molto a modo dal curatore dell'edizione italiana, fa capire anche come diffusa e partecipata sia la sensibilità, originata dal Concilio, per una trasposizione di idee teologiche in concretizzazioni architettoniche e artistiche. L'esemplarità dell'accostamento tra l'ambito italiano e quello tedesco potrebbe invogliare ancora altre indagine comparative simili. Anche questo è un merito della traduzione italiana di questo libro.

Non sono poche le iniziative in corso per formare architetti e costruttori di chiese a una visione che non si fermi ai soli dati tecnici. Anche l'ITC-isr è impegnato nella progettazione e cogestione di iniziative simili, a livello di un possibile curriculum formativo, post-universitario. Insieme alla prestigiosa letteratura esistente sul tema, anche questo libro può contribuire ad allargare orizzonti di senso e alimentare fantasia di soluzioni per chi è chiamato a progettare e realizzare spazi sacri, edifici di culto.

Ogni libro risponde a delle domande e ne suscita altre. Non è fuori luogo immaginare che mentre si vede coniugato qui il rapporto tra ecclesiologia e liturgia, tra idea di Chiesa e architettura di chiese in riferimento molto mirato alla situazione cattolica, si possa essere ispirati a pensare in maniera ancora più ampia il rapporto tra fenomeno religioso e luoghi di preghiera, in un contesto di coesistenza di religioni diverse nella stessa società. Un traguardo questo che porrebbe in una salutare circolazione idee nuove e atteggiamenti innovativi, dal cui tessuto potrebbe nascere un vissuto di reciproca e pacifica accettazione e convivenza tra le religioni. Anche questo potrebbe essere sogno di chiese, spazio di Chiesa.

Antonio Autiero

Introduzione

Raramente all'inizio del terzo millennio nel nostro ambito culturale vengono costruite ancora nuove chiese. Le comunità liturgiche che si fanno via via più ridotte, hanno piuttosto il problema di dare nuova forma ad ambienti non raramente troppo grandi per il loro bisogno. E in maniera crescente, a quasi quattro decenni dalla pubblicazione della Costituzione liturgica del Concilio Vaticano II,¹ il rinnovamento liturgico da essa avviato si esprime anche in una diversa disposizione dello spazio liturgico. Per la verità, dopo il concilio, la sistemazione dei più importanti luoghi-funzione della liturgia – altare, ambone e sede presidenziale – è stata ampiamente conformata al dettato della Costituzione liturgica e della Istruzione Generale del Messale Romano,² tuttavia spesso lo spirito della riforma liturgica non venne veramente colto e interiorizzato. Al riguardo la teologia di *communio* e di popolo di Dio sviluppata dal concilio a fronte di un concetto di Chiesa statico-istituzionale, teologia che al posto di una concezione unilateralmente gerarchica pone una concezione che sottolinea nuovamente la comunitarietà, lì dove essa modifica l'autocoscienza di una comunità ha conseguenze sulla conformazione dello spazio liturgico.

In conseguenza di ciò si può senz'altro affermare, detto un po' rozzamente, che spazi ecclesiali e sogni ecclesiali si corrispondono.³ Lo spazio liturgico è il luogo della celebrazione della fede della Chiesa e della comunità. Dalle forme della celebrazione e dalle forme dello spazio si può riconoscere come una comunità esprime la propria fede e come concepisce se stessa. Idea di liturgia e idea di comunità, liturgia ed ecclesiologia si corrispondono.

¹ *Enchiridion Vaticanum*, Bologna (d'ora in poi EV), I, nn. 1-244.

² EV III, nn. 2017-2414; A. DONGHI (ed), *I «Praenotanda» dei nuovi libri liturgici*, Milano 1989, pp. 96-208 (d'ora in poi *Praenotanda*).

³ Ciò viene affermato in riferimento al titolo originale tedesco del libro: *Kirchenräume und Kirchenträume*.

Molte comunità hanno ancora davanti a sé il compito di tradurre in pratica gli impulsi del concilio, affinché esso non rimanga, appunto, un sogno.

Ciò che qui è raccolto da una serie di articoli sullo spazio liturgico pubblicati in «Christ in der Gegenwart»⁴ vuole essere un aiuto alle comunità nelle riflessioni che vanno facendo in ordine a una sistemazione dei loro spazi liturgici e l'offerta di qualche suggerimento e indicazione. Non si tratta della rassegna di tutti i possibili aspetti che in ciò vanno tenuti presenti. Per questo occorre rifarsi ai relativi documenti, che qui vengono piuttosto proposti in un nesso generale. In tutto ciò occorre ricordare che i fedeli – così l'introduzione del rito della Dedicazione di una chiesa – «sono essi stessi la Chiesa costruita di pietre vive e la vera casa di Dio (cfr. 1Cor 3,9); l'edificio visibile vuole essere un segno di ciò».

Klemens Richter

⁴ Rivista tedesca di pastorale liturgica pubblicata a Freiburg i.Br. dall'editrice Herder.

Influssi dello spazio liturgico sulla fede

1. *Concetto di comunità e organizzazione dello spazio*

Che la liturgia sia celebrazione della fede e perciò conferisca a questa anche un'impronta è per molti un'ovvietà. Che ciò però valga anche per il luogo nel quale i cristiani si radunano per la celebrazione, non sembra per niente ugualmente ovvio. E tuttavia non può esservi dubbio che anche lo spazio liturgico plasma la fede e che, attraverso la sua disposizione, la esprime.

Nel 1995 fece esperienza di ciò il presidente della Commissione liturgica della Conferenza Episcopale Tedesca, card. Joachim Meisner:

«Ho celebrato in agosto, per la prima volta nella mia vita, la santa Eucaristia nella mia patria Breslau, nella chiesa nella quale sono andato a messa ogni domenica i primi nove anni della mia vita. Ho preso posto nel banco della chiesa e mi sono chiesto: 'Di quale predica ben riuscita riesci a ricordarti oggi?' Non me ne ricordavo nessuna, ma avrei potuto invece descrivermi ad occhi chiusi in maniera dettagliata ogni singolo quadro. Ciò vuol dire che lo spazio ecclesiale plasma in maniera più profonda e quasi inconscia la coscienza di fede di una comunità, più che non la parola dell'annuncio. Perciò io reputo una enorme responsabilità pastorale organizzare uno spazio ecclesiale».

Ciò vale anche all'incontrario: ogni decisivo spostamento di accento nell'espressione della fede cristiana porta ultimamente a cambiamenti nell'organizzazione dello spazio liturgico. Oltre a ciò, la conformazione dello spazio è espressione di coscienza di comunità e di Chiesa, riflesso di un concetto di Chiesa molto preciso e di una molto precisa ecclesiologia. A ragione scrive il manuale di liturgia *Gottesdienst der Kirche*:

«Lo spazio sacro è il contenitore spaziale della celebrazione liturgica. In ogni tempo perciò si sono progettate chiese o si sono ristrutturati spazi

esistenti in modo che le azioni liturgiche stesse e la relazione dei partecipanti con la liturgia potessero svolgersi nel modo migliore possibile».¹

Per quanto ovvia sia questa affermazione, essa diventa tanto più cruciale se collocata sull'orizzonte del Concilio Vaticano II, che concepisce la Chiesa come comunità del popolo di Dio (cfr. tra l'altro 1Pt 2,9s) e la liturgia come celebrazione di tutta la comunità invece che celebrazione per la comunità. A ciò contraddice ampiamente la forma spaziale di quelle nostre chiese, alle quali sottostà una concezione totalmente diversa di Chiesa, di comunità e perciò di liturgia.

L'autocoscienza di Chiesa e di comunità propria di epoche diverse si rispecchia nei diversi tipi di edifici ecclesiali lungo la storia. Mentre originariamente prevale il motivo dell'assemblea, nei secoli seguenti di stretto collegamento di Chiesa e Impero romano nella liturgia e nello spazio liturgico viene rappresentato il cosmo gerarchicamente ordinato della Chiesa imperiale romana. E in maniera chiarissima

«nel medioevo, ad onta della straordinaria bellezza artistica esteriore delle chiese di villaggio e di città, delle cattedrali e degli edifici monastici, è innegabile e palese la decadenza della comunità liturgica, determinata da particolarismi feudali e di ceto, dalla separazione del clero dal popolo e dall'individualismo della salvezza dei fedeli» (J.H. Emminghaus).

Questa differente immagine di Chiesa, che si riflette nell'organizzazione dello spazio, porta con sé anche una diversa concezione di liturgia. La relativa evoluzione nel senso di una liturgia clericale romano-latina è connessa con una visione che vede la Chiesa come strutturata dall'alto verso il basso, giacché la celebrazione della liturgia è riservata ora esclusivamente ai chierici che – unici – sono autorizzati a svolgere la liturgia, mentre la Chiesa antica, al contrario, aveva concepito la liturgia come azione di una comunità, ovviamente non senza il suo presidente.

Dove però il presbitero è ritenuto il solo capace di liturgia, occorre una suddivisione dello spazio in un settore sacro, cui soltanto il clero può accedere, e uno per il resto della comunità, che lì attende la grazia a lei mediata dal presbitero. Chiaramente l'idea di spazio liturgico di molte comunità,

¹ *Gottesdienst der Kirche*, III 3, Regensburg 1987.

«nonostante i più diversi modelli spaziali propostisi nella modernità, risulta ancora ampiamente plasmata dallo spazio del XIX secolo, lo spazio unitario direzionato ... Lo spazio è disposto longitudinalmente in direzione dell'altare maggiore collocato nel fuoco dell'ambiente, con il Santissimo. L'atteggiamento dei fedeli è l'adorazione in ginocchio. La celebrazione della Messa prima del Concilio Vaticano II corrispondeva a questa concezione. Il sacerdote stava in piedi con le spalle rivolte al popolo a costituire come una specie di iconostasi davanti al Santissimo, che soltanto di tanto in tanto diventava visibile attraverso l'elevazione. L'intera liturgia era impostata culturalmente, era cioè un atto di devozione e di adorazione credente 'dal basso verso l'alto'. La componente salvifica 'dall'alto verso il basso' veniva mediata al di fuori della liturgia, ad esempio nella distribuzione della comunione fuori della celebrazione della Messa ...» (A. Gerhards).

Se ancora oggi, non soltanto comunità ma perfino dignitari ecclesiastici, ritengono possibile celebrare la liturgia rinnovata in spazi siffatti, ciò può essere ricondotto non da ultimo a un corrispondente *imprinting* dello spazio liturgico sulla fede. Più che da una conoscenza trasmessa intellettualmente, ad esempio attraverso lo studio delle nozioni liturgico-scientifiche, la fede viene plasmata da segni, dunque nella sfera affettiva. Chi ha sperimentato azioni liturgiche soltanto in un tale spazio unitario direzionato, in una chiesa a impostazione longitudinale, difficilmente avrà accesso al modello di comunicazione postulato dalla riforma liturgica.

Quando il 4 dicembre 1963 i vescovi del concilio approvarono la Costituzione liturgica, venne sigillata nella coscienza del magistero della Chiesa la fine del medioevo nella liturgia, e precisamente a causa soprattutto del fatto che la comunità ricuperava il proprio rango di soggetto e di titolare dell'azione liturgica – dopo che per quasi un millennio esso era caduto in dimenticanza. La parola programmatica del concilio per la liturgia è «partecipazione attiva»: tutti i fedeli devono essere

«condotti a una partecipazione piena, consapevole e attiva alle celebrazioni liturgiche, come richiede la natura stessa della liturgia e a cui il popolo cristiano in forza del battesimo è autorizzato e obbligato» (SC 14).

Ciò che qui viene stabilito non ha conseguenze solo per la liturgia. Giacché secondo il concilio essa è un'azione «la cui efficacia non viene raggiunta, quanto a importanza e misura, da nessun'altra azione della Chiesa» (SC 7), essa è, come celebrazione della fede, centro che coordina anche le altre due funzioni

fondamentali della comunità cristiana, vale a dire la *martyria* come annuncio della fede, e la *diakonia* come agire della fede.

Non si tratta qui di piccolezze, ma della natura della comunità e della sua autocoscienza. Si tratta niente meno che di una svolta «rivoluzionaria» – così il card. Lercaro immediatamente dopo il concilio –, giacché questi tre classici uffici di maestro, sacerdote e pastore che spettano ora all'intera comunità, erano stati attribuiti prima del concilio quasi esclusivamente a vescovi e sacerdoti. Una visione così radicalmente innovativa della comunità come titolare dell'azione liturgica ha necessariamente conseguenze per la concezione dello spazio liturgico. Dove la comunità tutta intera è soggetto della liturgia occorre un modello di comunicazione del tutto diverso da quello che determinò, ad esempio, la chiesa assiale longitudinale² preconciliare articolata in «scena e platea».³

2. Concezione della liturgia e forma dello spazio

Secondo la Costituzione sulla liturgia «ogni celebrazione liturgica è in forma eminente azione sacra» (SC 7). Nel racconto dell'istituzione dell'Eucaristia l'incarico di Gesù ai suoi discepoli suona: «Fate questo in memoria di me!» (Lc 22,19; 1Cor 11,24), non dunque: meditate o dite ciò che è accaduto, ma piuttosto: fate! Liturgia, di conseguenza, è essenzialmente fare, agire, coinvolgimento in un evento di moto; certamente anche azione e parola, ma appunto non soltanto quest'ultima. Nel suo nucleo più intimo si tratta della partecipazione al passaggio di Gesù Cristo «unico mediatore tra Dio e gli uomini» (1Tm 2,5 ss; Ebr 8,6; 9,12 ss; 12,14) attraverso la morte alla vita; si tratta della partecipazione al «mistero della sua Pasqua: la beata passione, la risurrezione dai morti e la sua gloriosa ascensione». In questo mistero, «morendo ha distrutto la morte e risorgendo ha ridato a noi la vita» (Prefazio pasquale I) (SC 5). Cristo, l'unico «sommo sacerdote» (cfr. Ebr 8,1; 9,11.15; SC 83), il «liturgo (ministro) del santuario» (Ebr 8,2), è il titolare dell'agire salvifico di Dio, del servizio di Dio agli uomini, come pure il titolare del volgersi degli uomini a Dio Padre, reso

² Traduciamo così il termine tedesco «Wegekirche» (letteralmente «chiesa-strada»), (n.d.t.).

³ Cfr. *infra*, cap. II, § 7.

possibile attraverso Cristo nello Spirito Santo, come le dossologie di chiusura del pregare cristiano da sempre lasciano riconoscere. Quando viene annunciato ciò che il Signore ha fatto, nella liturgia la comunità si può aggregare a questo movimento: *processit ad Patrem*.

Procedere può significare «mettersi in movimento», movimento compreso come cammino da un punto di partenza a uno di arrivo. Il concetto da ciò derivato di «processione» mostra ciò che s'intende: dalla parola di Dio rivolta ad Abramo: «Esci dalla tua terra ... nella terra che io ti mostrerò» (Gn 12,1) il popolo eletto di Israele e con esso poi la comunità cristiana sono in cammino verso Dio.

Giacché nella liturgia si tratta della celebrazione di questa fede – e questa deve in essa risultare visibilmente espressa – il movimento è espressione necessaria della celebrazione e lo spazio deve venire plasmato in maniera primaria dall'agire liturgico. Così è del tutto pertinente che *Principi e norme per l'uso del Messale Romano (PNMR)*, lì dove tratta della struttura di fondo della celebrazione della Messa, non elenchi prima di tutto parti di essa come la liturgia della Parola o la liturgia eucaristica, ma descriva fatti di movimento: l'incontro della comunità con il Signore risorto nelle sue diverse forme di presenza nella celebrazione liturgica. Così *PNMR* 7:

«Nella celebrazione della Messa ... Cristo è realmente presente nell'assemblea dei fedeli riunita in suo nome, nella persona del ministro, nella sua parola, come pure, in modo sostanziale e duraturo, sotto le specie eucaristiche».

La celebrazione eucaristica viene perciò descritta non più a partire esclusivamente dai doni eucaristici, dunque non più dalla presenza del Signore intesa in modo prevalentemente statico nelle specie eucaristiche, ma viene vista come processo e come movimento: in base alla sua parola «dove sono due o tre radunati nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20) Cristo è presente anzitutto in coloro che si radunano, poi nel servizio di colui che presiede, subito dopo nella Parola di Dio che viene annunciata, e soltanto alla fine di questo processo e della celebrazione anche nell'Eucaristia, questa volta in maniera permanente.

Con ciò – parallelamente al congedo da un concetto di Chiesa statico-istituzionale – al posto di un concetto di liturgia statico e ristretto alla presenza di Cristo nelle specie eucaristiche viene

formulato un concetto di celebrazione dinamico che forza i riduzionismi medievali. Con il vecchio rito della messa si celebrava rivolti all'altare, in un certo senso rivolti al Santissimo che era presente nel tabernacolo posto sull'altare. Il sacerdote si portava dietro la comunità che stava alle sue spalle verso una coscienza di fede concentrata sul Santissimo. L'inizio della presenza di Cristo sta però nella Chiesa che si raduna per la preghiera, nella comunità riunita attorno al tavolo della Parola e dell'Eucaristia, nella quale accade la rivelazione del mistero della sua presenza. Espressione segnalata di ciò è la celebrazione *versus populum*: il mistero si compie appunto in mezzo all'assemblea.

Si capisce bene che le espressioni di movimento che conducono a questa nuova concezione, nel caso della partecipazione alle stesse di tutti i fedeli, hanno bisogno di uno spazio diverso da quanto non ne richiedesse la celebrazione preconciliare, che riconosceva come attori soltanto i ministri dell'altare, mentre la comunità, quanto alla dimensione movimento, era ridotta essenzialmente a stare in piedi, seduta o in ginocchio. Le *Linee guida per la costruzione e l'arredo di edifici liturgici*⁴, documento della Commissione liturgica della Conferenza Episcopale Tedesca (d'ora in poi *Linee guida*), riportate in Appendice, portano decisamente l'attenzione su questo aspetto e richiamano che «i fedeli non stazionano sempre nello stesso posto. Processioni (alla presentazione delle offerte e alla comunione o in speciali celebrazioni liturgiche), scambio del gesto di pace, l'adempimento di determinati incarichi ecc. richiedono un sufficiente spazio di movimento. In generale occorre far conto che la dimensione di movimento prenderà maggiore spazio nelle celebrazioni comunitarie» (*Linee guida*, 4.1). Di conseguenza si preme per una riduzione dei banchi, che «sono da scegliere in base a criteri spaziali e funzionali».⁵

Su ciò occorrono degli approfondimenti – più di quanto non lo faccia il modello ampiamente diffuso nelle chiese cattoliche del secco coordinamento di altare-ambone-sede presidenziale sulla stessa piattaforma. Per quale motivo lo spazio dell'annuncio della

⁴ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed), *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen*. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz vom 25.10.1988 (Die deutschen Bischöfe - Liturgiekommission, 9), Bonn 1994⁴; per la traduzione italiana del documento cfr. *infra*, Appendice I (d'ora in poi *Linee guida*).

⁵ Cfr. *infra*, cap. III, § 1.

Parola dovrebbe essere lo stesso di quello della celebrazione della Cena? Oltre a ciò dovrebbero poter avere luogo in maniera differenziata sotto un unico tetto, oltre alla celebrazione domenicale, celebrazioni di gruppo in giorni feriali come matrimoni e funerali, la celebrazione del battesimo e della riconciliazione con i loro luoghi specifici, celebrazioni liberamente articolate con componenti di movimento e di flessibilità, la preghiera privata davanti a luoghi di devozione come tabernacolo, quadri, statue ecc.; ma anche la possibilità di tranquillità e raccoglimento tanto per membri della comunità come per non credenti che entrano nell'ambiente. Questa lista potrebbe continuare. Sembra chiaro che a queste esigenze molto diverse può corrispondere soltanto uno spazio non direzionato esclusivamente verso l'altare, ma che permetta un evento distribuito su diversi luoghi. Lo spazio ecclesiale deve essere un insieme il più possibile differenziato che collega zone diverse. Accanto all'altare centrale hanno il proprio peso specifico altri luoghi, allo stesso modo che accanto alla presenza di Cristo nell'Eucaristia sono reali anche altre sue modalità di presenza.

A un diverso concetto di comunità corrisponde dunque un diverso concetto di liturgia, mentre ambedue postulano una concezione nuova dello spazio liturgico. Liturgia è un'azione comunicativa nella quale si tratta da una parte della relazione tra Dio l'uomo e dall'altra tra uomo e uomo. Questo intreccio di relazioni trova espressione soprattutto nella dimensione del movimento: chi fa che cosa? chi sta dove? E questa comunicazione viene in larga parte determinata dall'architettura. È difficile una modifica delle relazioni umane in opposizione a una situazione architettonica data, se non del tutto impossibile. La forma dello spazio dà ordine alle diverse competenze, esprime una gerarchizzazione nel senso della superiorità e dell'inferiorità o di una comunicazione tra uguali. Una celebrazione della messa in spazi differenti può, pur nell'utilizzo dei medesimi testi, veicolare messaggi totalmente diversi. In maniera del tutto indipendente dal medesimo evento oggettivo, i partecipanti possono avere un'esperienza della celebrazione eucaristica totalmente diversa a seconda se essi partecipino, ad esempio, a una celebrazione che nella sua sistemazione esterna assomiglia a un autobus – tutti siedono uno dietro l'altro rivolti in una unica direzione, mentre con l'autista si deve parlare il meno possibile – o se siedono attorno a un tavolo in un piccolo cerchio.

Ne consegue che l'organizzazione dello spazio liturgico plasma la fede in maniera decisiva. Essa

«può condurre al centro del mistero, può disperdere in altre direzioni o può del tutto impedire l'accesso. Nel caso ideale, perciò, lo spazio sacro può agevolare dal lato esperienziale l'evento che avviene nella liturgia, nel caso peggiore può agire in senso contrario. Alla lunga i segni incidono sull'uomo in maniera più duratura che non la parola pronunciata: se un tabernacolo o un vecchio 'altare maggiore' domina otticamente il presbiterio, l'altare rivolto verso il popolo e la celebrazione dell'Eucaristia nulla possono in contrario, e di conseguenza risulteranno centrali un concetto statico di Eucaristia e gli aspetti di pietà individuale – e ciò anche nel caso che ci si impegni per anni per una celebrazione festosa e comunitaria della santa Messa» (S. Rau).

Ora, si potrebbero esaminare contenuto e forma delle diverse celebrazioni liturgiche di oggi per trarne delle conseguenze circa la corrispondente organizzazione dello spazio liturgico. Anche la diversa comprensione delle singole parti della celebrazione della messa porta a una struttura comunicativa nuova, e di conseguenza a una diversa forma dello spazio liturgico:

«Il motivo preciso per cui la riforma liturgica in fatto di sistemazione dello spazio sacro finora non è per lo più riuscita è da individuare nel misconoscimento delle differenti strutture di comunicazioni che le due parti principali della messa, liturgia della Parola e liturgia eucaristica, presuppongono. In fondo le diverse azioni di annuncio della parola e di pasto eucaristico domandano luoghi diversi (cfr. le relative pubblicazioni di Rudolf Schwarz e di Herbert Muck). Il misconoscimento delle situazioni date in relazione alla comunicazione porta ultimamente al fatto che si celebra in larga misura *contro* lo spazio. Al posto dell'auspicio del camminare insieme si verifica una situazione di frontalità, la comunitarietà si squaglia di fronte a una frontalità che può diventare addirittura insopportabile. A lungo andare ciò determina un livellamento dei gesti liturgici» (A. Gerhards).

Se il concetto di liturgia e di fede da una parte, e la disposizione dello spazio sacro dall'altra, sono così strettamente collegati, la descrizione della liturgia dovrebbe cominciare propriamente dallo spazio. Sorprendentemente però, sul rapporto così evidente tra spazio e rito non esistono praticamente riflessioni fondamentali. Nei manuali di liturgia e di scienza liturgica la dimensione dello spazio viene trattata per lo più separatamente dalle dimensioni di parola, musica e movimento. La celebrazione liturgica viene dunque descritta senza prendere in considerazione lo spazio.

Ciò stupisce tanto più se si tiene conto del fatto che già tre decenni fa il teologo pastoralista Theodor Filthaut ha attirato l'attenzione in modo ancor oggi insuperato sull'importanza della forma dello spazio per l'educazione liturgica:

«L'effetto ... di una chiesa costruita a partire dal suo significato può essere molto rilevante. Un tale edificio può esercitare un profondo influsso sui fedeli ... nel senso della loro educazione funzionale. In conseguenza di un razionalismo che continua a fare danni nell'educazione religiosa, questo influsso non viene sempre riconosciuto. L'unilaterale sottolineatura della *ratio* è la causa per cui il ruolo dell'istruzione e del conoscere viene sovrastimato, e invece sottovalutata l'importanza del fare e delle forme».

3. *La devozione eucaristica come esempio del rapporto spazio-fede*

L'idea che Dio abita nell'edificio sacro e che si tratta di una casa di Dio è stata fino a tempi recentissimi fortemente contrassegnata dalla presenza del tabernacolo al centro dello spazio liturgico.⁶ Data un'organizzazione dello spazio nella quale il tabernacolo era collocato sull'altare della celebrazione, la devozione rivolta al Santissimo Sacramento nel tabernacolo era ovvia. Proprio lo sviluppo in occidente di una pietà eucaristica ampiamente autonoma dalla celebrazione liturgica è un chiaro esempio di come un atteggiamento devozionale nuovo plasmi la forma dello spazio, e a sua volta questa forma aiuti la diffusione di questa nuova devozione. Già nella basilica della tarda antichità⁷ il carattere familiare della Cena del Signore del cristianesimo antico viene sostituito dalla misteriosa celebrazione dei divini misteri, che alla fine vengono sempre di più sottratti alla vista del popolo. L'unico mediatore Gesù Cristo viene via via risucchiato nella luce inaccessibile della divinità, cosicché i fedeli, ora ridotti a sudditi, devono rivolgersi a nuovi mediatori: la Madre di Dio e i santi.⁸ Con ciò ebbe inizio uno sviluppo che contrassegna tutta la liturgia e la pietà del medioevo cristiano e dei secoli successivi. L'uomo

⁶ Cfr. *infra*, cap. IV, § 1.

⁷ Cfr. *infra*, cap. II, § 5.

⁸ Cfr. tra l'altro J.A. JUNGSMANN, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*, mit einem Vorwort zur Neuausgabe von K. Richter (*Gemeinde im Gottesdienst*), Freiburg i.Br. 1991, pp. 98-114.

peccatore può avvicinarsi al Cristo Dio ora lontano – venerato in maniera crescente nella forma eucaristica del pane – solo attraverso lo sguardo, motivo per cui di fatto la comunione viene limitata a una sola volta all'anno, a Pasqua. Il desiderio dello sguardo salvifico rivolto all'Ostia e il favore medievale per processioni pubbliche porta alla festa del Corpus Domini. Da ciò consegue quasi automaticamente l'esposizione del Santissimo; si dovette collocare l'ostensorio sull'altare già prima e anche dopo la processione e si cominciò a farlo oggetto di venerazione in quella posa. Da qui all'ostensione dell'Ostia anche durante la celebrazione della messa il passo era breve.

In modo analogo cambiò anche il luogo della conservazione del pane eucaristico. Mentre nei primi tempi spesso veniva portato a casa dai fedeli avvolto in semplici fazzoletti di tela, la conservazione al di fuori della chiesa venne, a partire al più tardi dal V secolo, via via limitata. Tuttavia ancora fino all'epoca carolingia il sacerdote portava spesso con sé l'Eucaristia nella propria abitazione. Parallelamente la sacristia, un annesso della chiesa, diventò il luogo di custodia dell'Eucaristia e trasse da ciò anche il nome di *sacrarium*: il luogo per il sacro. Il contenitore poteva essere molto vario, ad esempio una cassetta di legno o di avorio. Col crescere della venerazione, a partire dall'XI secolo, la conservazione avveniva nella chiesa stessa; in un primo tempo in una nicchia nella parete dietro una grata su un lato del vano dell'altare, dopo però anche nel tabernacolo, alle volte architettonicamente molto curato. Piuttosto diffusi erano anche contenitori sospesi, ad esempio in forma di colomba eucaristica. Tuttavia è nell'epoca barocca che il culto dell'Eucaristia sperimenta il suo splendido culmine. L'intero ambiente della chiesa diventa sala del trono, la cui parete frontale viene completamente riempita dal potente alzato dell'altare. La mensa della Cena del Signore – secondo il concetto originario il centro della celebrazione dei cristiani! – gioca ormai, dal punto di vista ottico, un ruolo minore e viene degradata a dettaglio insignificante dal soprastante tabernacolo e trono dell'esposizione.

Questo atteggiamento devozionale, che vede il senso dello spazio liturgico quasi esclusivamente nella venerazione del Santissimo da parte di tutta la comunità, determina una nuova concezione dello spazio. Il carattere di sala del trono dello spazio sacro barocco esclude, perlomeno in linea di principio, le navate laterali care allo

stile gotico. Infatti da ogni posto della chiesa deve poter essere visto il Pane posto nell'ostensorio, come viceversa ognuno dei visitatori deve risultare visibile per il Cristo lì presente. Così lo spazio ecclesiale barocco stringe fortemente insieme la comunità, ma il motivo di questa disposizione non è la celebrazione liturgica vera e propria, ma il culto del Sacramento. Questa situazione dura perlomeno fino al Concilio Vaticano II, incentivata principalmente dalla collocazione del tabernacolo sull'altare, ovvia in tutte le chiese parrocchiali a partire dal XVII secolo.

Del fatto che una diversa forma edificiale non permette assolutamente il sorgere di una tale pietà eucaristica è un esempio lo spazio liturgico dell'Ortodossia. Lì l'iconostasi separa il clero dalla comunità durante la parte eucaristica della liturgia. Ma non si può forse pensare che qui una devozione eucaristica staccata dalla celebrazione eucaristica non ebbe modo di svilupparsi proprio perché non era e non è possibile lo sguardo verso l'altare, cioè al luogo della conservazione dell'Eucaristia (per lo più collocata sull'altare stesso)? Per converso, è probabilmente in forza di questa organizzazione dello spazio che poté conservarsi meglio l'importanza della liturgia della Parola e, con essa, della liturgia delle Ore come celebrazione comunitaria, per il fatto che l'annuncio della Parola aveva luogo davanti all'iconostasi nel mezzo dello spazio comunitario e per di più nella lingua del popolo. Se ciò è vero, questo confronto tra Occidente e Oriente permette di riconoscere da un lato quanto fortemente l'idea di liturgia, o il suo stravolgimento, plasmi la forma dello spazio, e allo stesso tempo quanto questa stessa forma incentivi determinati atteggiamenti devozionali. Giacché il rinnovamento liturgico ha riportato la comunità alla partecipazione alla Cena del Signore e alla comunione sacramentale come scopo di ogni partecipazione della Messa, anche la forma dello spazio deve cambiare a sua volta. Il tabernacolo non deve appunto più stare sulla mensa della Cena del Signore, ma «si raccomanda vivamente che il luogo in cui si conserva la santissima Eucaristia sia situato in una cappella adatta alla preghiera privata e all'adorazione dei fedeli» (*PNMR* 276).

4. *Il movimento liturgico: uno spazio per una comunità nuova*

Il passo della Costituzione liturgica del Vaticano II per cui «la Chiesa non ha mai avuto come proprio uno stile artistico» (SC 123), corrisponde forse ai dettati romani, ma non alla prassi concreta. Una crescente razionalità critica, come anche movimenti politico-sociali, portarono nel XIX secolo a una secolarizzazione del pensiero che per la visione cristiana del mondo comportò una profonda crisi. Il cristianesimo, già diffusamente dato per morto, si ritrovò compresso nel ghetto. Non ci si orientò verso una discussione con le questioni del tempo, ma si vide come ideale il ricorso alle forme devozionali del medioevo. Come nella teologia domina la neoscolastica, nell'edilizia sacra viene preferito lo stile (neo)romanico e (neo)gotico. Vale già per il XIX secolo quanto dispose il cardinale di Colonia Antonius Fischer nel 1912:

«Nuove chiese sono da costruire, di norma, soltanto in stile romanico e gotico o nel cosiddetto 'stile di transizione' ... Negli ultimi tempi la tendenza di alcuni architetti va nel senso di scegliere stili successivi o addirittura del tutto moderni».

A fronte di ciò, a partire già dagli anni Venti del XX secolo, il movimento liturgico spinge per una nuova concezione degli spazi liturgici. Il suo intento era quello di «una nuova vita di fede e una nuova coscienza di Chiesa come comunità viva» (Arno Schilson). Una maggiore coscienza di comunità e di comunione diventa l'interesse cruciale della fede e dell'agire cristiani. Questo passaggio da una pietà privata vissuta in comune a una *communio* esperienziale, a una esperienza di comunità di fede, lega insieme i cristiani di tale movimento in espansione e plasma anche il pensiero sociale.

Porsi al servizio di questa nuova coscienza di Chiesa venne riconosciuto come loro compito da alcuni architetti dell'epoca – tra essi Otto Bartning, Dominikus Böhm, Martin Weber, Clemens Holzmeister:

«Essi vollero conferire spessore architettonico duraturo all'accresciuta coscienza comunitaria, all'intensificato apprezzamento dei sacramenti e al desiderio di partecipazione ai misteri, e collegare il tutto con i mezzi stilistici e tecnici della moderna architettura profana. In tal modo essi tentarono di trasferire le idee e gli accenti del movimento liturgico al piano dell'architettura sacra per conferire anche espressione architettonica a ciò che si svolgeva all'interno dell'edificio» (J. Heimbach).

L'edilizia sacra venne intesa come una liturgia edificata. Significativa diventa in questo senso la ricerca di nuove soluzioni progettuali, allo scopo di dare sostanza, attraverso l'edificio stesso, alla partecipazione attiva di tutti alle azioni liturgiche e riconoscere all'altare il luogo spettantegli di centro della liturgia. La pianta di chiesa assiale longitudinale, come spazio disposto sulla lunghezza e direzionato rigidamente verso l'altare,⁹ viene integrata dalla ricerca di forme di assemblea disposte in cerchio attorno all'altare. Accanto alla posizione centrale dell'altare che, in quanto simbolo di Cristo, dev'essere il centro dell'evento liturgico, fa parte di questo modello lo spazio unitario privo di colonne che permette visuale libera e indisturbata sulle azioni che si svolgono all'altare.

Il castello di Rothenfels¹⁰ è un esempio di come una nuova comprensione della liturgia promossa dal movimento liturgico, che in maniera crescente intende tutta la comunità come titolare dell'azione liturgica, determina una conseguente espressione spaziale. È la forma dello spazio propria di un concetto di liturgia riaffermato decenni più tardi dal Vaticano II. Dietro ci stava l'affacciarsi di una nuova generazione, con la sua riscoperta del religioso e la sua percezione sensoriale, nonché la riscoperta del religioso anche nel creato, nella parola e nel segno di culto e di devozione, nella nuova arte, negli insegnamenti e nelle esperienze del 'Bauhaus' circa l'autenticità dei materiali e la veridicità di funzione, scala e forma; nella convinzione che la bellezza è splendore del vero, come disse Mies van der Rohe. Per Aloys Goergen, collaboratore di Romano Guardini e più tardi presidente dell'Accademia delle Arti di Monaco,

«si manifestò una sensibilità nuova fondata sui sensi, che come espressione propria creò una estetica nuova nella quale apparve per accenni una nuova estetica della fede: la rappresentazione del *numinosum* in figure sensibili come spazio, suppellettili, sculture ...!».

Rudolf Schwarz, che da architetto tentò di tradurre in edificio le idee teologico-liturgiche di Romano Guardini, sullo sfondo di una visione nuova di comunità, intervenne sull'esistente nella cappella come nella Sala dei cavalieri del castello di Rothenfels

⁹ Cfr. *infra*, cap. II, § 7.

¹⁰ Castello medievale nella regione di Magonza, proprietà e sede centrale tra le due guerre dell'associazione giovanile cattolica tedesca «Quickborn» e 'laboratorio' del movimento liturgico tedesco (n.d.t.).

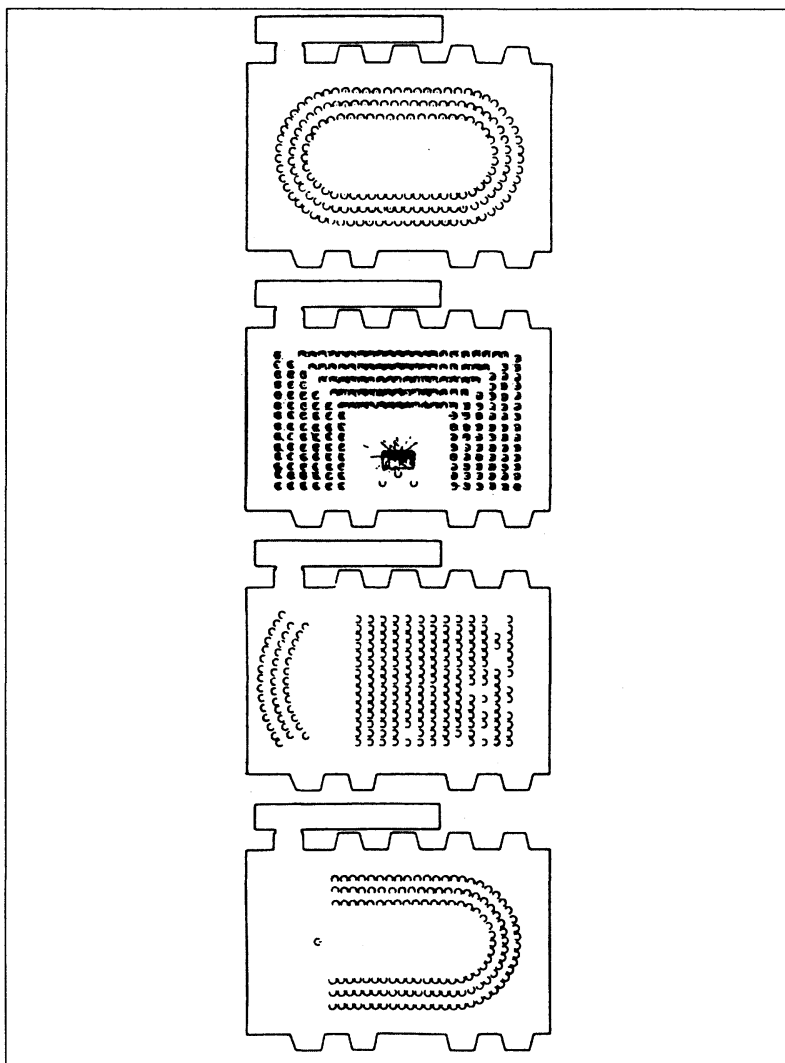


Fig. 1. La Sala dei Cavalieri del Castello di Rothenfels (1928): quattro possibilità di utilizzo dello spazio.

e fece piazza pulita di tutto ciò che ostacolava questa visione – e non soltanto degli ornamenti barocchi. Fece demolire un caminetto tardo-gotico e lo fece buttare in discarica. Così scrive Schwarz al riguardo:

«Abbiamo allontanato tutti gli ornamenti barocchi e imbiancato soffitti e pareti ... Come unico arredo lo spazio ebbe cento sgabelli, piccoli dadi neri di legno. Si prese sul serio l'idea che una comunità può produrre da sé, e in quanto tale, forme di spazio: è bello se lo spazio sacro si fonda totalmente sulla comunità e sul suo agire, se esso viene tratto dalla liturgia stessa e con essa scompare e se si rinuncia a ogni intervento architettonico; all'inizio non c'è che spazio mondano e dopo null'altro rimane che spazio mondano: il Signore è passato ...».

Ciò che in questa forma ideale sembra importante, anche per altri spazi liturgici, è la creazione di un corpo spaziale nel quale è la comunità stessa a dare forma allo spazio attraverso la celebrazione liturgica e i propri movimenti. Da ciò consegue che, più uno spazio contiene già elementi, meno si potrà sviluppare l'azione sacra. L'ansia di ornamenti e aggiunte può significare fuga da questo compito fondamentale. L'epifania del sacro si attua nell'azione.¹¹ A ciò deve servire la qualità dello spazio. Con ciò risultano fuori strada quegli architetti

«che si rifugiano in decorazioni e formule, dal momento che manca loro il senso per la strutturazione dello spazio. Essi sono oggi meno adatti che mai per l'edilizia ecclesiale. Nel suo vuoto strutturato si confà all'edificio liturgico un tratto di essenzialità. Esso è immagine dell'attesa» (H. Muck).

Certamente però molte comunità non saranno disposte a percorrere la strada che Guardini ha così descritto:

«Il vuoto correttamente articolato di spazio e superficie non è una pura negazione dell'immagine, ma il suo polo opposto. Esso si rapporta a questo come il silenzio alla parola. Non appena l'uomo si apre ad esso, vi percepisce una presenza misteriosa. Essa esprime del sacro ciò che va oltre forma e concetto».

Ma anche nel caso non si voglia essere così conseguenti, si è realizzato in Rothenfels ciò che l'architetto Justus Dahinden definisce come caratteristiche dello spazio liturgico:

«Le caratteristiche dello spazio determinano conseguenze nell'uomo che vi si espone. In questo senso lo spazio liturgico è un luogo dalla triplice caratteristica: nella liturgia della Parola lo spazio assume forma di assemblea; nella celebrazione eucaristica forma di banchetto; per la meditazione ha bisogno di una forma da raccoglimento. Ognuna delle tre conformazioni

¹¹ Cfr. *infra*, cap. II, § 2.

dello spazio ha i suoi propri effetti sull'utente e tutte tre le diverse realtà d'effetto devono risultare da un'unica sintesi architettonica. Questa esigenza è singolare e impegna all'estremo l'architetto di edifici sacri».

5. *Attuali tendenze restaurative*

Da anni si osserva una tendenza nuova e non scevra da problemi

«che, semplificando, si potrebbe definire restaurativa o addirittura reazionaria. La centratura degli spazi sui luoghi principali dell'azione liturgica portata avanti dall'inizio del secolo viene demolita dal fatto che, spesso in maniera arbitraria, vengono disseminati nei vari spazi vecchi 'retabli' (pareti di immagini che erano collocate sul retro dell'alzato dell'altare), statue e quadri. I punti importanti per la pietà individuale extraliturgica, come tabernacolo o statue o quadri del Signore e dei santi, vengono disposti nuovamente nello spazio dell'altare e obbligano a grossi sforzi per rendere sperimentabile il carattere comunitario delle celebrazioni».¹²

E però

«la domenica i cristiani non si incontrano per l'adorazione davanti al tabernacolo, ma per formare la comunità di Gesù Cristo attorno all'altare ... Rappresentativi della struttura dinamica e primaria della celebrazione liturgica sono i luoghi-funzione sede, ambone e altare, sui quali si svolgono in sequenza le quattro grandi sezioni della messa; il cerchio si chiude con la parte finale della messa nuovamente alla sede presidenziale. Ignorare quest'ordine potrebbe essere indizio che certe comunità non si sentono all'altezza delle sfide esistenziali che ogni celebrazione pone e ripiegano perciò nuovamente su una concezione dello spazio che favorisce la devozione del singolo trascurando le esigenze della comunione vicendevole. Con ciò verrebbero però messi in questione gli sforzi di riforma liturgica avvenuti da Pio XII in poi, che miravano proprio al carattere comunitario come a un importante traguardo del rinnovamento liturgico» (S. Rau).

Questa preoccupazione è condivisa dall'architetto Peter Kulka:

«Stagnazione e tendenze restaurative contrassegnano le costruzioni sacre cristiane nella Repubblica Federale oggi ... L'edificio sacro diventa una comoda 'stube' e cade non di rado in tutti i possibili arbitri. Troviamo invece costruzioni sacre nell'ambito profano. Penso ad esempio ai templi dell'arte, agli edifici rappresentativi delle grandi imprese e alle hall dei grandi

¹² Cfr. *infra*, cap. III, § 12 ss.

hotels ... L'istituzione Chiesa, come la maggior parte dei committenti oggi, si è ampiamente allineata al gusto medio. Nelle sedute dei comitati per le costruzioni sacre questo gusto medio respirato nel soggiorno di casa dei sacerdoti o dei membri della comunità viene elevato a criterio della forma degli edifici sacri. Nessuna meraviglia se, di conseguenza, piacevolezza e sentimentalismo dominano gli spazi pubblici ecclesiali. Così facendo l'architettura diventa immagine adattata e confermate della vita e non immagine impegnativa, propositiva e fedele a un significato».

Chi oggi edifica spazi liturgici o ne ristruttura di esistenti ha il dovere di farlo in maniera corrispondente alla concezione rinnovata della liturgia. Un problema sta, caso mai, nel fatto che la ricezione di questa nuova idea di liturgia non contrassegna di gran lunga ancora tutte le nostre comunità, e in esse i sacerdoti. Diversamente non si spiegherebbe questa ondata restaurativa. Certamente non si può costruire contro la concezione di fede e di liturgia di una comunità. Tuttavia neppure può succedere che la forma dello spazio incoraggi una concezione di devozione superata nella coscienza della Chiesa e nella teologia.

6. *Liturgia nuova in ambienti vecchi*

Un problema specifico per il rapporto tra la celebrazione liturgica nella quale si esprima la concezione di fede della comunità e lo spazio liturgico è rappresentato da edifici antichi, per i quali è stata determinante una diversa concezione di liturgia. Su ciò Herbert Muck scriveva già nel 1966 cose che sono ancora perfettamente valide:

«Pur con tutta la cura per la conservazione dell'eredità culturale cristiana, dalla storia stessa si deve trarre la lezione che nell'organizzazione degli spazi si impongono di tempo in tempo degli adattamenti. Non è vero infatti che l'opera architettonica rappresenta qualcosa di assoluto e intoccabile in tutti i particolari della sua disposizione spaziale. L'edificio è condizionato a una certa epoca, anche se noi cerchiamo di conservarlo. Incondizionate sono invece le esigenze della vita, alle quali l'edificio serve. Dove queste esigenze non riescono ad imporsi può essere un segno di astenia della vita. Qui c'è un confine che anche la tutela monumentale deve riconoscere. In caso contrario essa non riconoscerebbe questa vita o vi si opporrebbe consapevolmente. Considerare un edificio soltanto come monumento significa compilargli il certificato di morte».

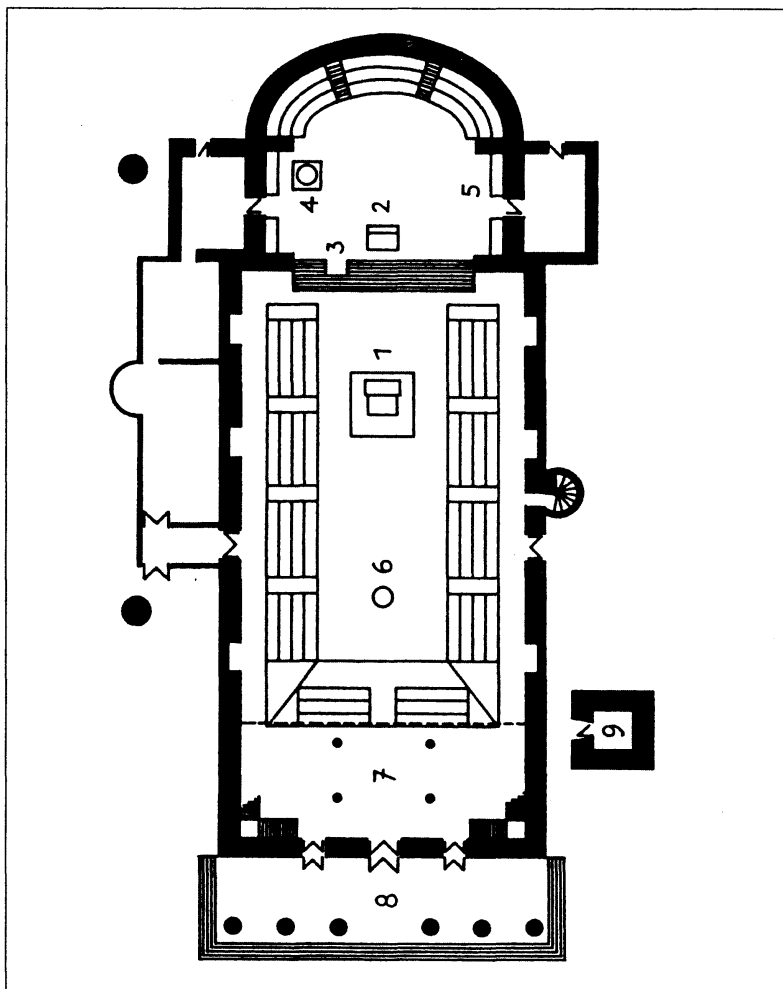


Fig. 2. Esempio di risistemazione di edificio preesistente ad opera di Emil Steffann 1968 (cfr. *infra*, cap. II, § 8): 1. Altare; 2. Sede presidenziale; 3. Ambone; 4. Tabernacolo (inserito poi nel centro della parete absidale); 5. Coro/schola; 6. Battistero; 7. Matroneo; 8. Atrio; 9. Torre campanaria.

All'apertura del Wallraff-Richartz-Museum all'ombra del duomo di Colonia venne sostenuta la provocatoria tesi della «musealizzazione delle cattedrali» e della «cattedralizzazione dei musei». Soprattutto chiese del passato diventano musei anche per il fatto

che contengono e custodiscono molte cose che sono sì testimoni dell'idea di liturgia di tempi passati, ma non hanno più nessun significato per la liturgia di oggi. Il rituale non viene più influenzato da questi elementi. Ad esempio altari laterali non vengono più utilizzati o un pulpito nel mezzo della navata è superfluo. In questo caso questi arredi diventano sopravvivenze storiche di programmi rituali del passato. Lì si può certamente conservare come relitto storico, e dunque come monumento, cosa spesso vista con favore dalla tutela monumentale. Se però in una chiesa ci sono molte cose del genere, insorge il pericolo che lo spazio liturgico diventi museo, o quanto meno insinui una concezione di fede e di liturgia non corrispondente a ciò che voleva la riforma liturgica conciliare. L'impronta dello spazio sacro sulla fede andrebbe in questo caso nella direzione dei tempi passati. In tali spazi la comunità ha

«il difficile compito di sostenere la propria identità – ad esempio di assemblea comunitaria raccolta con il suo presidente attorno all'altare – permanentemente contro l'azione dello spazio: un 'celebrare contro'; ciò è pure pensabile: si può infatti festeggiare un compleanno anche in una sala cinematografica, tuttavia in quel caso tutto spinge nel senso di rompere la disposizione rigida e fissa dei posti, per volgersi uno all'altro e ricuperare margini di movimento per la comunicazione. Proprio per comunità che hanno come chiesa un bene culturale importante occorre individuare anche una soluzione che da noi è gravata da un grosso tabù, cioè l'abbandono di tale edificio da parte della Chiesa. Qualora risultasse che in un tale spazio non si riesce a realizzare una celebrazione significativa della liturgia, e nel contempo per ragioni culturali si dimostrasse impossibile l'adeguamento, non dovrebbe essere tabù l'idea di rinunciare a questo ambiente per la liturgia» (S. Rau).

I tempi passati avevano peraltro meno problemi con l'idea di adattare spazi esistenti a bisogni di volta in volta diversi. Nessuna tutela architettonica permetterebbe oggi ciò che per il barocco era naturale: la barocchizzazione di chiese gotiche. Ma non sarebbe ciò assolutamente conseguente se in primo piano sta la celebrazione comunitaria? In ogni caso finora è sempre stato così: ogni epoca ha strutturato l'edificio sacro in corrispondenza della sua idea di liturgia.

7. *La liturgia come committente dello spazio liturgico postconciliare*

La concreta organizzazione dello spazio è dipesa in ogni epoca della storia della Chiesa e della liturgia da ciò che di volta in volta si intendeva per liturgia. Detto altrimenti: la storia della liturgia ci insegna che l'idea di liturgia è stata nelle diverse epoche profondamente diversa. E ovviamente la strutturazione dello spazio sacro non può oggi ignorare l'attuale teologia del popolo di Dio e della liturgia e neppure le attuali esigenze pastorali e le conoscenze delle scienze umane. Lo spazio liturgico deve dunque corrispondere da una parte all'incarico apostolico, dall'altra alle esigenze del nostro tempo. Punto di partenza è l'idea postconciliare di liturgia conseguita alla Costituzione liturgica:

«Nella costruzione degli edifici sacri ci si preoccupi diligentemente che essi siano idonei a consentire lo svolgimento delle azioni liturgiche e la partecipazione attiva dei fedeli» (SC 124).

Il principio è dunque chiarissimo: è la liturgia la vera e propria committente! Glossando questo principio l'introduzione al Messale dice:

«È necessario che la disposizione generale del luogo sacro sia tale da presentare in certo modo l'immagine dell'assemblea riunita, consentire l'ordinata e organica partecipazione di tutti i fedeli e favorire il regolare svolgimento dei compiti di ciascuno» (PNMR 257).

La riforma liturgica ha introdotto nella concezione cattolica di liturgia un deciso cambio di paradigmi o di prospettive, consistente nei due intenti fondamentali già nominati: al posto di una liturgia del clero a favore della comunità, s'intende ormai per liturgia una celebrazione dell'intera comunità (nella quale ognuno deve fare ciò che gli compete); e al posto di una concezione statica di liturgia ne interviene una dinamica (non più la presenza statica di Cristo nelle specie eucaristiche in un tabernacolo, ma la celebrazione dell'Eucaristia come incontro con Cristo sotto differenti segni e azioni). Ambedue i nuovi punti di vista postulano per la celebrazione uno spazio d'azione aperto e disposto attorno al centro che è l'altare – il tavolo che sta al centro della celebrazione comunitaria della Cena – e, a seguire, anche attorno ad altri importanti luoghi

d'azione come l'ambone, dal quale viene proclamata la Parola di Dio, la sede presidenziale o anche il fonte battesimale presso il quale avviene l'incorporazione dei credenti alla comunità. L'introduzione al Messale trae da ciò, sotto il titolo «Disposizione della chiesa per l'assemblea eucaristica», una conseguenza decisiva:

«Queste disposizioni servono a esprimere la struttura gerarchica e la diversità dei compiti (o ministeri), ma devono anche assicurare una più profonda e organica unità, attraverso la quale si manifesti chiaramente l'unità di tutto il popolo santo» (PNMR 257).

Da queste disposizioni conseguono due esigenze decisive: 1) lo spazio deve essere strutturato secondo la struttura gerarchica della comunità, e tuttavia come spazio unitario; 2) questa strutturazione deve essere funzionale e corrispondente allo svolgimento delle celebrazioni liturgiche. Per il liturgista di Graz Philipp Harnoncourt ciò significa in concreto:

«La suddivisione spaziale di presbiterio e navata, di spazio liturgico (scena) e spazio degli spettatori non è più auspicabile. Ciò che per costruzioni nuove è un compito inammissibile, per edifici tradizionali si rivela spesso uno sforzo senza speranza, giacché spesso soltanto negando i dati architettonici è possibile trasformare una struttura chiaramente duale – ed è la regola per chiese romaniche e gotiche! – in uno spazio unitario».

Con le *Linee guida* si deve tener presente al riguardo quanto segue:

«La chiesa dev'essere un ambiente adatto per le diverse forme di celebrazione liturgica e di preghiera personale. Comune a tutte le celebrazioni è la dualità di presidenza e ministeri speciali da una parte e comunità radunata e attivamente partecipante dall'altra, un di fronte che però non può oscurare la fondamentale unità della comunità. Questa dualità determinata dalle funzioni deve essere inserita in uno stare insieme determinato dallo Spirito. Al linguaggio della liturgia (annuncio, preghiera, canto e musica, segni e gesti) deve corrispondere in maniera credibile un linguaggio dell'architettura e dell'arte. Il linguaggio deve astenersi da ogni arbitrarietà e deve aderire al significato, non nel senso di una funzionalità perfezionistica ma nel senso di una sintonia spirituale di spazio ed evento, di disposizione dei luoghi e relative azioni liturgiche. Uno spazio così organizzato sarà tanto più adatto alla liturgia quanto più sono corrette le concezioni spaziali e di pianta da essa desunte. Per essere all'altezza di queste esigenze sono da considerare attentamente tutti quegli elementi che definiscono un'opera architettonica: forma dello spazio, sua articolazione, disposizione e struttura, materiali, costruzione, luce naturale, arredo, acustica, illuminazione» (*Linee guida*, 3.2).

Oggi lo spazio liturgico è prima di tutto un ambito d'azione con una mensa collocata nel mezzo della riunione della comunità. La mensa è contrassegno di disposizione fraterna tra coloro che sono raccolti attorno ad essa, e ciò in contrapposizione agli altari di altri culti, che hanno bisogno di una casta sacerdotale separata quale mediatrice presso Dio, motivo per cui la conformazione dello spazio sacro di questi culti deve esprimere una superiorità e rispettivamente una subordinazione di sacerdoti e di popolo. La mensa della Cena del Signore nel mondo mostra che l'unico mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, siede fraternamente a tavola con i suoi. Questa concezione di fede e di liturgia sembra suggerire spazi aperti, o fissi solo a metà, che non vincolino fin dall'inizio il rituale in maniera troppo rigida. In tal modo per le *Linee guida*

«lo spazio dell'altare è la parte centrale dello spazio unitario articolato, nel quale hanno luogo le operazioni speciali della liturgia: la direzione della preghiera, l'annuncio della parola di Dio e il servizio all'altare».

Tale ambito d'azione

«dovrebbe essere sufficientemente ampio perché vi si possano svolgere in maniera corretta le diverse azioni liturgiche (ad esempio la processione al Vangelo, ma anche la Veglia pasquale, la cresima, la liturgia nuziale e la Prima comunione). Corrisponde alla natura di questo spazio che possa venire percepito in un certo modo come il centro di tutto l'ambito liturgico. Ciò suppone che l'ambito altare, con i suoi diversi luoghi funzione, non sia troppo distante dall'ambito della comunità, ma permetta la migliore comunicazione possibile sia dal punto di vista visivo che acustico. Una corrispondente sottolineatura dell'ambito dell'altare rispetto a quello della comunità per elevazione o abbassamento può essere utile» (*Linee guida*, 5.1).

Da questo spazio si richiede che, oltre all'usuale celebrazione eucaristica domenicale, possa ospitare

«anche liturgie particolari lungo l'anno liturgico, altre celebrazioni sacramentali, celebrazioni di gruppo, devozioni varie e il desiderio di preghiera personale» (*ibidem*, 3.2).

Da ciò si può senz'altro concludere che

«ciò che occorre oggi è uno spazio policentrico, che colleghi e convogli tutte queste esigenze verso il centro dell'altare, che deve stare, come luogo

della celebrazione centrale della nostra fede e come segno della presenza di Cristo nell'assemblea della comunità, chiaramente nel centro visivo – non necessariamente geometrico – di uno spazio liturgico. Nulla dovrebbe distogliere da questo centro della vita della comunità e della liturgia in generale: non la pala d'altare di un santo, foss'anche di uno molto venerato, e neppure un oggetto provocante d'arte moderna, foss'anche qualitativamente di alta fattura. Il segno del semplice pasto di pane e vino per l'ineffabile mistero dell'agire salvifico di Cristo nella sua comunità dovrebbe manifestarsi nella mensa centrale e non in segni secondari. Questi altri segni possono e devono sviluppare singoli aspetti dell'Eucaristia, delle diverse celebrazioni e dei contenuti della fede nell'ambito dell'unico edificio – in forma rappresentativa oppure anche provocatoria – senza però contraddire la fondamentale centratura spaziale» (S. Rau).

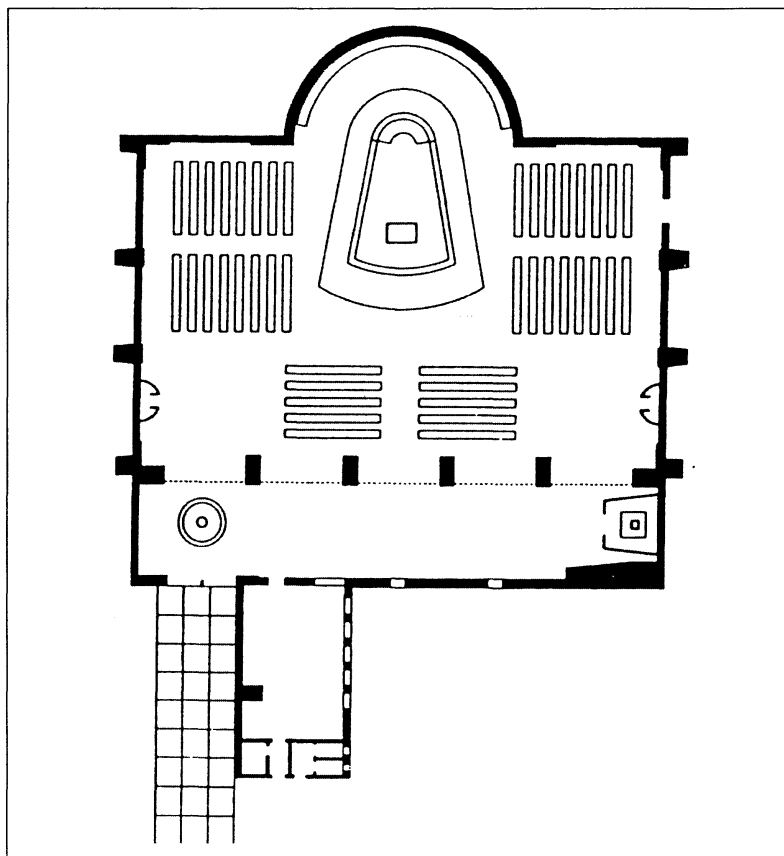


Fig. 3. Chiesa di S. Lorenzo, München-Gern (Nymphenburg) 1955.

Collegato con l'idoneità per la liturgia è anche il carattere di segno dello spazio: «I luoghi sacri e le cose che servono al culto siano davvero degne, belle, segni e simboli delle realtà celesti» (PNMR 253). Di conseguenza si pongono anche all'arredo artistico¹³ esigenze alte:

«Nella designazione degli artisti, come pure nella scelta delle opere da ammettere nella Chiesa, si applichino perciò criteri di vera arte, che alimentino la fede e la devozione e corrispondano alla verità del loro significato e al fine cui sono destinate» (PNMR 254).

Esistono già esempi di progettualità spaziali all'altezza di queste esigenze, ad esempio la chiesa di S. Lorenzo a Monaco, costruita ben prima del concilio nel 1955 da Emil Steffann e Siegfried Östreicher, la quale raduna, su base quadrata, la comunità attorno all'altare sui tre lati e prevede un'abside per il servizio di presidenza dell'assemblea. Come esempio recente può essere citata la chiesa di S. Giuda Taddeo, costruita da Ottokar Uhl in Karlsruhe-Neureut. In questo caso già la pianta mostra quale molteplicità di dimensioni vi è impegnata e parimenti come in questa chiesa gioca un ruolo determinante la tensione dei diversi luoghi nello spazio. Le diverse figure spaziali si intrecciano a vicenda: la parte bassa per piccole assemblee in aperto collegamento con l'atrio, lo spazio centrale a mezza altezza incorniciato da matronei laterali, e gli alti transetti con le loro diverse direzioni e livelli, il tutto con la possibilità di collocare variamente la mensa secondo le esigenze. In tutto ciò è da tener presente che

«ogni spazio ha un suo carattere e una sua espressività che non si possono modificare arbitrariamente. La liturgia ha espressioni e finalità proprie che non sono a disposizione. In definitiva ognuno all'interno della comunità, e questa come insieme, ha diritto a sentirsi come a casa propria nello spazio sacro. Tra questi poli oggettivi si muove il lavoro di un architetto nella conformazione di uno spazio liturgico. Anche tra le diverse comunità si danno legittime differenze come tra gli spazi, cosicché ogni soluzione risulterà diversa».

Sarebbe tuttavia non soltanto un peccato, ma davvero imperdonabile

¹³ Cfr. *infra*, cap. IV, § 4.

«se oggi individualismo e mode distruggessero ciò che le donne e gli uomini del movimento liturgico sentivano come una liberazione: l'impronta sulla spiritualità personale a partire dal centro, il suo orientamento a ciò che è obiettivo nella liturgia» (S. Rau).

In un tempo in cui quasi più viene costruita una nuova chiesa – in cambio però molte vengono ristrutturare – dovrebbe trovare finalmente l'attenzione che gli spetta, a partire da una diversa concezione di comunità e di liturgia, il dato che la liturgia è la vera committente e che lo spazio liturgico plasma in maniera sostanziale la fede della comunità.

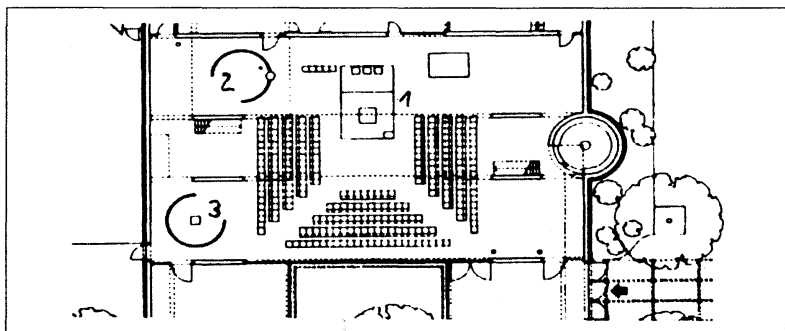


Fig. 4. La chiesa di S. Giuda Taddeo, Karlsruhe-Neureut 1980-1989: 1. *Insula* – un gradino con altare e ambone, che possono essere disposti anche diversamente, circondata su tre lati da blocchi di sedie; 2. Tabernacolo; 3. Fonte battesimale.

Forma e variazioni dello spazio liturgico

1. *Casa di Dio o casa della comunità?*

Nell'antichità l'edificio di culto è un tempio che al suo interno contiene la cella con l'immagine degli dei o, come nel tempio di Gerusalemme, con il Santo dei santi, tempio in cui solo i sacerdoti, i mediatori tra Dio e gli uomini, possono entrare, mentre la comunità culturale se ne sta all'esterno davanti al tempio e aspetta la grazia mediata dai sacerdoti. In questa concezione il tempio è casa di Dio.

Vale ciò anche per il cristianesimo? Prima di tutto occorre affermare che

«la Chiesa esisteva molto tempo prima che si costruissero chiese. Questa affermazione stabilisce che l'edificio sacro cristiano non appartiene all'intima sostanza del cristianesimo. Infatti la Chiesa come popolo di Dio e comunità dei convocati da Lui poté vivere e agire per circa due secoli senza disporre di propri luoghi di culto» (A. Adam).

Ciò a cui la comunità dei cristiani non poté rinunciare è invece la riunione come tale per l'ascolto della parola di Dio, la preghiera comune e la celebrazione del memoriale del mistero di Cristo:

«All'idea che Dio è presente in maniera speciale nell'edificio sacro, nella 'casa di Dio', e che di conseguenza la si deve conformare come monumento degno della sua grandezza, si contrappone la concezione del Nuovo Testamento secondo cui non esiste separazione tra ambito profano e ambito sacrale, dal momento che Dio in Cristo ha accolto e redento l'intera creazione e che il Signore è presente ovunque i fedeli si raccolgano nel suo nome» (H.B. Meyer).

Già il Nuovo Testamento afferma chiaramente che Dio non abita in templi fatti da mano d'uomo, come dice Paolo agli ateniesi citando Salomone nella consacrazione del tempio di Gerusalemme

(At 17,24; cfr. 1Re 8,27). Egli abita nella sua comunità costruita come edificio vivente, avendo come «pietra angolare» Cristo nello Spirito Santo (Ef 2,20-22). In tal modo la comunità dei cristiani può essere definita come il vero e proprio tempio: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? ... Santo è il tempio di Dio che siete voi» (1Cor 3,16s; cfr. anche 6,19; 2Cor 6,16). E in 1Pt 2,5 si legge: «Anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo ...».

Di conseguenza un edificio ecclesiale non può essere compreso soltanto come casa di Dio. I pericoli che un certo dato spaziale comporta non possono essere sottovalutati: fin troppo facilmente ne consegue l'idea che nel luogo di culto Dio è a disposizione e può essere afferrato attraverso determinati riti. Dove l'edificio sacro promuove una tale idea si insinuerà una diversa concezione di fede, a differenza di dove questo spazio viene inteso prima di tutto come casa della comunità, dove Dio è presente non grazie al luogo, ma all'agire credente di questa comunità nel suo fare in *liturgia* e in *diaconia*. La critica dei profeti al tempio e al culto è un avvertimento permanente che Dio vuole misericordia e non sacrificio (cfr. tra l'altro Os 6,6). L'edificio ecclesiale non può venir compreso come luogo circoscritto nel quale viene assegnato a Dio un ambito religioso speciale, cosicché l'edificio può diventare il simbolo di un mondo religioso separato, a fianco del mondo profano di tutti i giorni.

Questo concetto non venne sempre salvaguardato in tutta la sua purezza nelle diverse epoche della storia dell'edificio ecclesiale. In realtà il suo modello originario è piuttosto la sinagoga che non il tempio di Gerusalemme. Il tempio di Gerusalemme, in quanto luogo centrale di culto dei giudei, non poteva fungere da modello di spazio liturgico per i primi cristiani, giacché esso era il luogo del culto sacrificale. Per i cristiani invece Cristo era la vittima e il sacerdote, «poiché con un'unica oblazione egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati» (Ebr 10,14). Nella celebrazione liturgica i fedeli possono unirsi a quest'unico sacrificio di Cristo adempiendo il suo mandato e seguendolo fedelmente. Oltre a ciò, già le espressioni originarie di Gesù accennano al fatto che al posto di un tempio di pietre interviene un tempio spirituale: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere ... Ma egli parlava del tempio del suo corpo» (Gv 2,19.21; cfr. Mc 14,58;

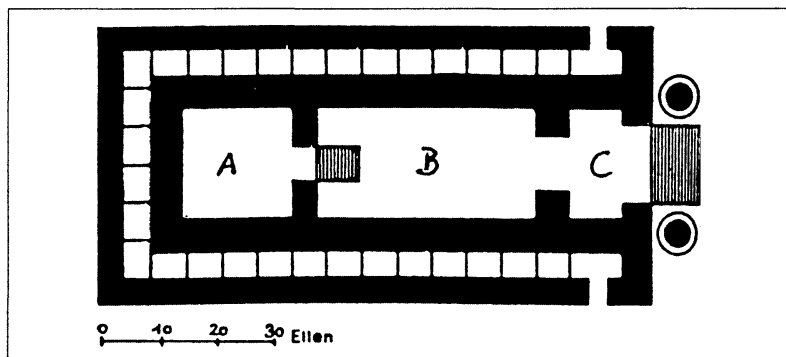


Fig. 5. Ricostruzione del tempio di Salomone (distrutto nel 587 a.C.) (scala in «braccia»): A. Santo dei Santi con Arca dell'alleanza; B. Ambiente per il culto con Altare degli incensi; C. Atrio; l'Altare degli olocausti era collocato nel cortile antistante il tempio.

15,29). L'Apocalisse di Giovanni illustra ulteriormente questo dato con le parole: «Non vidi alcun tempio in essa perché il Signore Dio, l'Onnipotente e l'Agnello sono il suo tempio» (Apoc 21,22).

Il modello dello spazio liturgico dei cristiani è da cercare più nella sinagoga che nel tempio. La sinagoga

«non è più casa di Dio, ma casa della comunità, luogo nel quale i fedeli si ritrovano per la liturgia comune, la quale non viene attuata come liturgia sacrificale sacerdotale, ma come liturgia laicale composta di lettura, istruzione e preghiera. La sinagoga non è un santuario centrale ma il luogo di riunione della comunità locale. Dio si rende presente non in virtù del luogo, ma della comunità dei credenti» (H.B. Meyer).

In ogni caso l'edificio ecclesiale non si situa nel solco della tradizione del tempio. Ciò viene affermato anche nell'Introduzione alla odierna liturgia della dedicazione di una chiesa:

«Con la sua morte e risurrezione Cristo è divenuto il tempio vero e perfetto della nuova alleanza e ha raccolto in unità il popolo che si è acquistato a prezzo del suo sangue. Questo popolo santo è la Chiesa, tempio di Dio edificato con pietre vive, nel quale viene adorato il Padre in spirito e verità ... In quanto costruzione visibile, la chiesa edificio è segno della Chiesa pellegrina sulla terra e immagine della Chiesa già beata nel cielo» (Nrr. 1 e 2 [nell'ed. it. del Rituale: nn. 27-28]).¹

¹ EV VI, nn. 189-282; l'ed. it. in *ECEI*, III, nn. 429-442; *Praenotanda*, pp. 653-693 (qui, ed. it.: nn. 27-28 delle premesse); ed. tipica it.: Città del Vaticano 1980.

2. Celebrazione santa – non luogo sacro

Che lo spazio liturgico dovrebbe essere uno spazio sacrale viene ritenuto da molti una ovvietà. Si rimanda al fatto che c'è un moderno bisogno di sacralità che spesso viene soddisfatto più dai musei che dalle chiese. A fronte di ciò può sorprendere che né le rubriche del Messale Romano del 1970 né quelle dell'edizione tedesca del 1975, lì dove parlano del luogo della liturgia, nemmeno nominano il concetto di sacralità. La parola artificiale neolatina «sacrale» indica in maniera un po' imprecisa tutto ciò che si riferisce al sacro. Essa è nota soltanto dalla fine del XIX secolo. Al contrario è profano ciò che sta davanti alla sfera sacrale, appunto *pro* = davanti, *fanum* = recinto sacro.

Le *Linee guida* descrivono come segue la sacralità:

«Un buono spazio liturgico è uno 'spazio sacro', cioè in grado di indurre alla riverenza l'uomo disturbato nella sua relazione con l'ambiente. Esso conduce all'esperienza della trascendenza. Aiuta l'uomo a raccogliersi e ad adorare colui che è presente nella comunità radunata nell'annuncio della parola e nei sacramenti» (*Linee guida*, 1.5).

Santità o sacralità consiste nell'orientamento a- e nella relazione con Dio, deve dunque essere definita in maniera prima di tutto personalistica. Soltanto in derivazione da ciò anche delle cose possono essere definite sante. Pertanto un luogo o uno spazio può venir indicato come sacro soltanto nella misura in cui esso serve all'incontro con il Dio Santo. Dalla parola di Gesù, secondo cui viene l'ora in cui né sul monte Garizim né in Gerusalemme Dio viene adorato in spirito e verità (cfr. Gv 4,21-23) e dall'assicurazione del Cristo risorto «Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo» (Mt 28,20), la santità risulta coestensiva alla penetrazione della parola di Gesù tanto nella vita del singolo come dell'intera comunità cristiana:

«Dappertutto dove abita lo Spirito di Dio, grazie alla fede in lui o semplicemente per il fatto che uno cerca con tutto il cuore il volto di Dio, c'è 'santuario'» (H. Spaemann).

La comunità guidata dallo Spirito di Cristo non ha bisogno di un luogo precostituito per l'accesso a Dio, né di un santuario separato dall'ambito mondano. Ciò che la tiene insieme non è un luogo sacro, ma un evento al quale essa è legata e che diventa

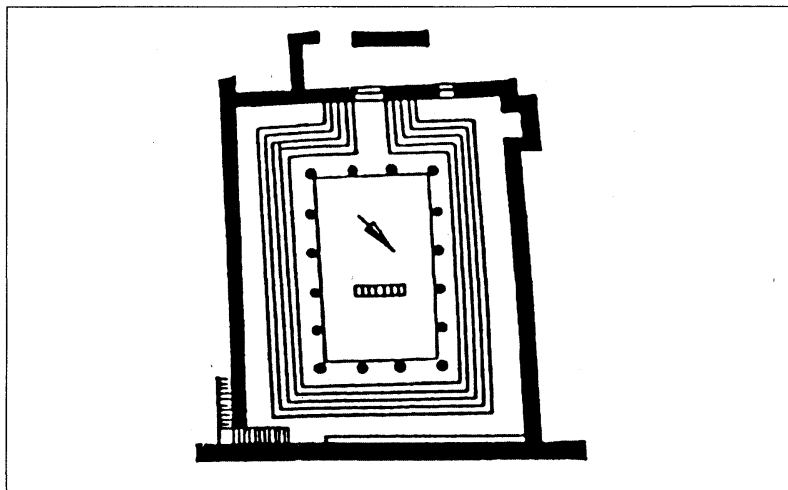


Fig. 6. Sinagoga di Gamla, del tempo di Gesù. Le file di posti a sedere lungo le pareti hanno più o meno la medesima distanza dal centro dell'ambiente, luogo della lettura della Scrittura e dell'istruzione.

realtà nella celebrazione liturgica in comunità. Il suo agire non viene reso possibile da un tempio, né da un altare, né da una legge sacrificale. Ciò che avviene nella liturgia avviene attraverso il mediatore tra Dio e l'uomo Gesù Cristo, e avviene in un incontro personale. Egli non sta semplicemente di fronte alla comunità dei radunati, ma è presente in mezzo ad essi come titolare dell'agire liturgico. Tutto ciò non è legato a un luogo sacro o ad azioni prescritte dalla legge del culto. Per questo motivo il Nuovo Testamento evita espressioni cultuali e parla soltanto della comunità che nelle sue riunioni «era assidua nell'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,42). Di conseguenza, non l'edificio o lo spazio o le immagini o le suppellettili producono santità, bensì solo il Cristo vivo nel suo operare personale. Santità si fonda soltanto sulla sua presenza alla comunità, secondo la sua parola «Dove due o tre sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20). Il momento iniziale della sua presenza – e con ciò il più importante segno liturgico – è la comunità stessa radunata per la celebrazione.

Lo spazio liturgico non ha dunque un significato sacrale a partire da se stesso, ma ha soltanto il compito di predisporre uno spazio per l'evento santo:

«Spazi o ambienti derivano importanza da ciò che in essi si è svolto e si svolge. Ciò che s'intende qui si può chiarire in riferimento all'importanza di luoghi storici memoriali nell'ambito 'profano'. Se i fatti lì avvenuti sono diversi dalle azioni normali e sono di altra e superiore qualità, anche cose che con essi erano o sono strettamente connesse sono di tale diversa qualità. Già a partire da una corretta comprensione cristiana di rituale ciò non può mai significare esclusione del mondo profano, giacché la liturgia, correttamente intesa, include il mondo e il prossimo e anche responsabilità sociale. Con ciò l'ambiente sacrale non è finalizzato alla pura funzionalità per la liturgia, bensì, grazie al fatto che in esso si svolgono liturgia e preghiera, diventa qualcosa di diverso» (T. Sternberg).

Il liturgista ebreo J. Petrichowski risponde così alla domanda circa un luogo santo nel giudaismo:

«Dal punto di vista teologico si possono distinguere due diverse modalità di santificazione: la santificazione dello spazio e la santificazione del tempo. La santificazione dello spazio determina luoghi santi: lì dove gli dei si manifestano si costruiscono loro santuari. La santificazione del tempo è la modalità di santificazione che l'uomo imprime al tempo, cosicché esso acquista per lui un significato sacro, per cui l'uomo celebra sabati e tempi festivi e osserva anni sabbatici e giubilari. Il giudaismo conosce in un certo senso la santificazione dello spazio, tuttavia pone l'accento sulla santificazione del tempo».

Se Israele si fosse concentrato soltanto sulla santificazione dello spazio, non avrebbe potuto sopravvivere alla distruzione del tempio. È stata la santificazione del tempo e un concetto di sacrificio già prima e sempre più modificato che gli ha reso possibile credere e vivere anche senza il luogo santo del tempio. In base alla definizione della presenza di Dio nel Sal 22,4: «Tu sei il santo e troneggi sulle lodi di Israele» [trad. CEI: «Eppure tu abiti la santa dimora, tu, lode di Israele»], il culto sacrificale viene sostituito dalla preghiera (la «Preghiera delle diciotto invocazioni» o *Tefillah*) che viene eseguita all'ora dei sacrifici nel tempio – ora nella sinagoga. Alla devozione del tempio succede la devozione di preghiera della sinagoga. Il tempio era contrassegnato dalla fissità del luogo, da una classe sacerdotale e levitica ereditaria e dal culto sacrificale, mentre la comunità se ne stava a guardare davanti al tempio. La comunità sinagogale viene costituita da dieci uomini maschi che sono i titolari di una liturgia senza sacerdoti. In ciò il concetto di sinagoga non significa innanzitutto uno spazio, ma la riunione della comunità.

3. *L'assemblea santa*

Come la sinagoga, come spazio liturgico, non è un luogo sacro in sé ma Dio vi si rivela mediante l'annuncio della Torà, così anche il luogo nel quale si raduna la *ecclesia* non è uno spazio sacro separatamente dalla comunità santificata da Dio – spazio che possederebbe una qualità sacra altrimenti che in forza della celebrazione della comunità santa. Non per caso le parole sinagoga e *ecclesia*, quanto a significato, sono pressoché identiche, giacché significano «comunità convocata» da Dio. La parola *Kirche* [chiesa in tedesco] deriva ugualmente dal greco *kyriaké* e significa la comunità del *Kyrios* suo Signore. Di conseguenza anche il luogo della celebrazione della liturgia può venir denominato «chiesa», giacché, secondo le parole dell'introduzione al rito della Dedicazione di una chiesa, la chiesa edificio è «in modo precipuo segno della Chiesa pellegrina sulla terra e immagine della Chiesa già beata nel cielo» (n. 2 [nell'ed. it. del Rituale: n. 28]). Soltanto in maniera derivata,

«giustamente fin dall'antichità il nome 'chiesa' è stato esteso all'edificio in cui la comunità cristiana si riunisce per ascoltare la Parola di Dio, pregare insieme, ricevere i Sacramenti e celebrare l'Eucaristia» (n. 1; nell'ediz. italiana n. 27).

Nei *Praenotanda* alla liturgia della Dedicazione non si parla di sacralità dell'edificio, ma si dice che

«la chiesa deve essere adatta alle sacre celebrazioni; deve essere quindi un edificio dignitoso, che si distingua non tanto per sontuosità di costruzione quanto per nobiltà di linee e si presenti davvero come simbolo e segno delle realtà ultraterrene» (n. 3; nell'ediz. italiana n. 29).

A questo punto chi vuole può definire sacro uno spazio che possiede queste qualità.

Niente nei documenti liturgici dopo il concilio va nella direzione che, in base a determinati criteri, sarebbe possibile creare uno spazio sacro. Decisiva è la sua idoneità per la celebrazione liturgica. In questo senso lo spazio dovrebbe possedere, in forza della sua organizzazione, qualità mistagogiche che facilitino alla comunità sperimentare la fede celebrata nella liturgia.

Anche la preghiera di consacrazione del rito della Dedicazione della chiesa individua la santità dello spazio in ciò che lì deve accadere:

«Qui la santa assemblea riunita intorno all'altare celebri il memoriale della Pasqua e si nutra al banchetto della Parola e del Corpo di Cristo. Qui lieta risuoni la liturgia di lode e la voce degli uomini si unisca ai cori degli angeli; qui salga a te la preghiera incessante per la salvezza del mondo. Qui il povero trovi misericordia, l'oppresso ottenga libertà vera e ogni uomo goda della dignità dei tuoi figli» (n. 60; nell'ediz. italiana n. 85).

Nemmeno la consacrazione della chiesa fonda dunque una sacralità intrinseca dello spazio. Si parla infatti di una celebrazione nella quale, in base a preghiere e ad azioni simboliche, viene annunciato che tale ambiente è destinato a un utilizzo ben preciso,² come bene ci dice soprattutto la preghiera centrale di dedizione:

«Oggi con solenne rito il popolo fedele dedica a te per sempre questa casa di preghiera ... Questo luogo è segno del mistero della Chiesa santificata dal sangue di Cristo ... È dimora di Dio tra gli uomini, tempio santo costruito con pietre vive sul fondamento degli apostoli, in Cristo Gesù, fulcro di unità e pietra angolare» (*ibidem*).

In questa consacrazione non c'è nessun tipo di magia delle cose. È la comunità e ciò che essa fa che è santa. Peraltro la Dedicazione della chiesa non appartiene affatto ai riti più antichi. Fino al X secolo un nuovo altare viene consacrato col semplice fatto di celebrarvi sopra la prima Eucaristia. In questo senso la consacrazione è l'atto solenne della destinazione dell'altare e dell'ambiente alle proprie finalità. Senza successive celebrazioni da parte della comunità santificata da Dio, questo atto rimarrebbe senza significato. Soltanto l'azione sacra è determinante. E soltanto in relazione a tali azioni sacre luoghi, tempi e oggetti possono venire definiti sacri. In senso cristiano sacralità è una categoria personale e collegata con un'azione.³ E come agenti, dal Vaticano II in poi, s'intendono tutti i fedeli radunati nella comunità celebrativa.

4. *Alle origini: la casa-chiesa*

La primitiva comunità cristiana è una comunità domestica. Certamente la fede viene annunciata in pubblico, ad esempio

² Cfr. *infra*, cap. V, § 3.

³ Cfr. *supra*, § 2.

nell'aula di Salomone presso il muro orientale del tempio (At 3,11), in sinagoghe (At 9,20 e altrove) o sulla piazza del mercato (At 17,7). Tuttavia la vita comunitaria si svolge in case private: (dopo l'ascensione di Gesù) al piano superiore di una casa di Gerusalemme (At 1,13), con tutta probabilità lo stesso luogo dell'elezione sussidiaria di Mattia come anche dell'evento della Pentecoste (At 2,2) – sicuramente un'allusione al fatto che Gesù, conformemente all'uso giudaico, celebrò il banchetto pasquale insieme con i suoi discepoli in una «sala al piano superiore, grande e addobbata» (Lc 22,12). Essi «spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore» (At 2,46).

S'incontrano spesso cosiddette formule-*oikos*, cioè formule domestiche, in base alle quali qualcuno pervenne alla fede o si fece battezzare «con tutta la sua casa» (cfr. tra le altre At 16,15). Paolo saluta la comunità «che si riunisce nella loro casa»: quella di Prisca e Aquila (Rm 16,3-5); in Laodicea viene salutata la comunità della casa di Ninfa (Col 4,15), mentre la lettera a Filemone è indirizzata anche alla comunità che si raduna nella sua casa (Fm 2). Per l'esegeta Hans-Josef Klauck si tratta qui di informazioni su comunità domestiche che evolvono in comunità locali:

«La predicazione apostolica e il pasto preso in letizia indicano che Parola e Cena del Signore sono le colonne della vita delle comunità domestiche. Al centro sta il battesimo perché ha importanza costitutiva. Senza di esso la comunità non può nascere. La casa, sulla cui menzione per lo più si sorvola, viene utilizzata dalla comunità domestica per tenervi le proprie attività».

Il fatto che nei primi secoli solitamente ci si incontrava nella sala da pranzo, *coenaculum*, di membri abbienti della comunità, è testimoniato anche dalle chiese «titolari» della città di Roma, dove la parola *titulus* deriva dalla scritta recante il nome del proprietario che metteva la casa a disposizione della comunità. I *tituli* più noti sono san Clemente, santa Cecilia e santa Pudenziana, secondo la leggenda per l'innanzi casa del senatore romano Pudenzio, presso il quale sarebbe stato ospite S. Pietro.

La più antica casa-chiesa che è stata ritrovata era in Dura Europos, città militare romana sul medio Eufrate nella odierna Siria. La casa venne costruita attorno al 232, mentre la ristrutturazione per farne una casa-chiesa ebbe luogo dopo il 240. Grazie alla demolizione di una parete divisoria, il locale principale venne

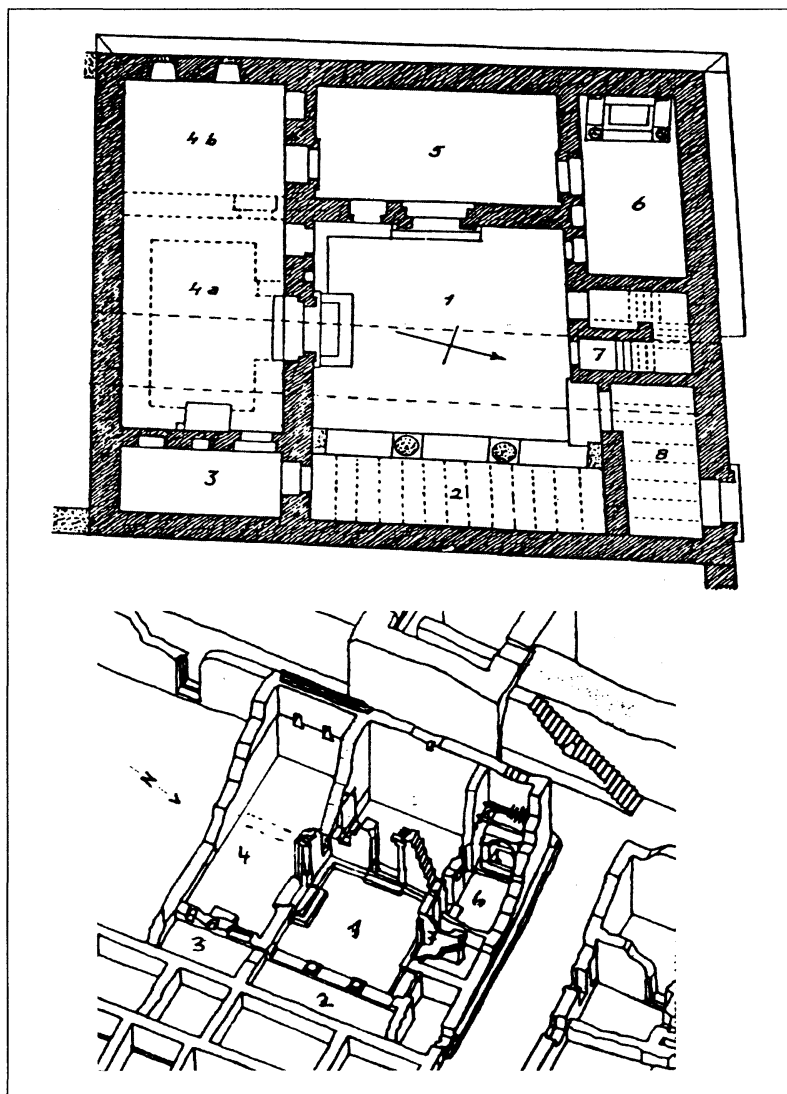


Fig. 7. Casa-chiesa di Dura Europos (metà del III secolo): 1. Cortile; 2. Atrio; 3. Annesso; 4. a+b Posto dell'assemblea; 5. Sala; 6. Battistero; 7. Giroscale; 8. Corridoio d'entrata.

ampliato a raggiungere le dimensioni di 5 metri per 13 e offrì così posto per forse 60 persone. Una pedana su uno dei lati minori può

alludere a una cattedra per il vescovo. Un ambiente più piccolo servì probabilmente come battistero, cioè ambiente per il battesimo, corredato alle pareti di pitture con soggetto cristiano. Per riguardo ai battezzandi – giacché il battesimo per immersione comportava la deposizione di tutti i vestiti – questo ambiente dovette essere separato dallo spazio della comunità.

Per tali edifici in uso alla comunità si ritrova il concetto di *domus ecclesiae*, casa dell'assemblea comunitaria. Ne è un esempio la casa di Pietro a Cafarnao, della quale la pellegrina in Terra Santa Egeria, attorno al 396, scrive: «In Cafarnao la casa del principe degli apostoli è diventata una chiesa; i muri sono ancora oggi com'erano all'epoca». L'idea è che in un primo tempo una casa privata ospitò una casa-chiesa, dopodiché in epoca protobizantina vi venne costruito sopra un edificio sacro ottagonale, i cui resti sono visibili ancor oggi. In tal modo l'ambiente della riunione della comunità deriva il proprio nome dalla riunione dei fedeli, dalla *ecclesia*. Le lingue romanze tradiscono ancora oggi questa derivazione: chiesa (italiano), *église* (francese), *iglesia* (spagnolo), tutte nel doppio significato di comunità e di edificio.

Una tale «casa della comunità» serviva per tutti i tre compiti fondamentali della vita cristiana: dunque non solo per la liturgia, ma anche per l'annuncio e la diaconia. Così ad esempio la casa-chiesa di Dura Europos ebbe probabilmente al piano superiore anche un ambiente per i cristiani di passaggio e un'abitazione per il capo della comunità. Sicuramente ha senso anche oggi collocare l'ambiente liturgico nel mezzo di un centro comunitario o, a determinate condizioni, utilizzarne perlomeno una parte o l'altra anche per l'agire diaconale della comunità. Ciò ricorre in ogni caso anche nell'odierna orazione di consacrazione nella Dedicazione della chiesa.⁴

Il concetto di *domus ecclesiae* viene già nel IV secolo sostituito da quello greco di *oikos kyriakòs*, col quale viene indicata la casa (*oikos*) del Signore (*Kyrios*). Qui si può riconoscere già un certo spostamento di accenti dalla casa dell'assemblea della comunità verso l'idea di una casa di Dio. Da questo concetto derivano poi i termini utilizzati nelle lingue germaniche: *Kirche* (tedesco), *church* (inglese), *kerk* (olandese), *cerkov* (slavo).

⁴ Cfr. *supra*, § 3 e *infra*, cap. V, § 2.

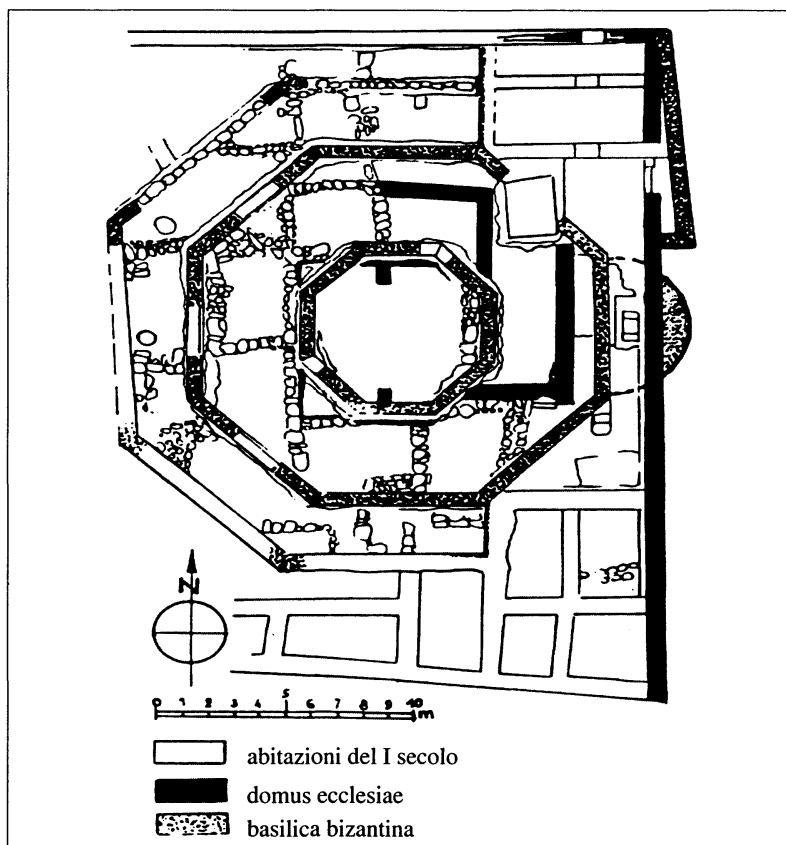


Fig. 8. Casa di Pietro a Cafarnao (scala in metri).

5. *Modelli di organizzazione dello spazio: basilica e spazio centralizzato*

Non si vuol fare qui un excursus sullo sviluppo storico dello spazio ecclesiale. Peraltro sarebbe senz'altro significativa una rassegna delle diverse soluzioni di pianta e dei rispettivi effetti sulla liturgia in ordine all'organizzazione dello spazio liturgico oggi.

Già molto presto, dopo che dall'inizio del IV secolo sotto l'imperatore Costantino il cristianesimo diventa via via religione dello stato e può ora erigere anche propri edifici di culto, si sostituiscono alla casa-chiesa soluzioni di pianta che rimarranno deter-

minanti per i secoli a venire. Già molto prima, di pari passo con la crescita numerica delle comunità, è avvenuta la separazione del pasto vero e proprio dal rito del Pane e del Calice della celebrazione eucaristica, la quale viene a sua volta unita alla liturgia della Parola come suo elemento costitutivo. Quelle che originariamente erano molteplici piccole comunità di mensa distribuite nell'ambiente, cessano di esistere a favore di una concentrazione sull'unica mensa d'altare e sulla sede presidenziale. E a seconda di dove vengono collocati la cattedra del maestro, o del presidente, e il tavolo della Cena del Signore scaturiscono due tipi fondamentali di forma d'assemblea: lo spazio disposto longitudinalmente e quello avvolgente, due modelli che possono anche venire combinati.

Ovviamente neppure ora i cristiani riprendono il modello del tempio, ma il tipo architettonico della *basilica*, mutuato dall'architettura profana per tutti i possibili usi. Il suo nome originario risale all'aula del re (dal greco *basileus*: re). Tuttavia questa tipologia architettonica nell'antichità serviva per tutti i possibili usi: come padiglione per la mercatura o per sedute del tribunale, come aula di ricevimento di ricchi patrizi, come pure per basilica del trono dell'imperatore (ad esempio a Treviri in Germania). Il suo contrassegno fondamentale è la dominanza dell'asse longitudinale della navata centrale, alla quale sono aggiunte navate laterali più basse, cosicché la basilica può essere a tre, cinque, persino a sette navate. Il lato corto dalla parte opposta all'entrata viene concluso con una conca semicircolare, l'abside. Si tratta dunque di uno spazio disposto in senso longitudinale.

Questo ambiente longitudinale utilizzato dai cristiani per la liturgia è disposto in generale in direzione est-ovest.⁵ Per lo più è collocata nell'abside, alquanto elevata, la cattedra (la sedia episcopale), circondata nel semicerchio dai seggi dei presbiteri. Davanti sta lo spazio altare. Con ciò era salvaguardato il 'di fronte' del ceto sacerdotale rispetto alla comunità nel senso di un ordine gerarchico. Il presidente dirigeva dalla sua sede la liturgia della Parola, mentre per l'Eucaristia veniva all'altare, sempre frontale alla comunità:

«Questa sistemazione portò con sé subito notevoli difficoltà. La rigida frontalità di presidente e popolo, e il più o meno rigido allineamento del-

⁵ Cfr. *infra*, cap. III, § 4.

l'assemblea celebrante in file una dietro l'altra, impedivano una reciprocità vitale e poco a poco relegarono la comunità nel ruolo soltanto di spettatrice» (J.H. Emminghaus).

Il cerimoniale imperiale che sempre più penetra nella liturgia a partire dall'imperatore Costantino, il crescente sfoggio di splendore e il canto che si sviluppa via via in forma artistica propria, che domandava cantori dedicati, determinarono una sovraesposizione di ciò che avveniva all'altare e parallelamente la paralisi delle attività della comunità. Da qualche parte, ad esempio in Africa o a Ravenna, si tentò di ovviare a ciò avanzando profondamente l'altare nella navata centrale, con la possibilità di essere circondato sui tre lati dalla comunità. In Siria si addivenne all'erezione di un *bema*, una tribuna per oratore, nel punto di intersezione delle diagonali dell'ambiente, alta in mezzo all'ambiente, dalla quale poteva venire presieduta almeno la liturgia della Parola:⁶ disposizione che deriva con tutta probabilità dall'architettura sinagogale e che in effetti contrassegna fino ad oggi certe sinagoghe. In un tale schema architettonico diverso derivato dal tipo basilicale, i fedeli disposti all'intorno poterono sentirsi più direttamente coinvolti e partecipi della liturgia.

Questo tipo architettonico basilicale rimane determinante fino ad oggi nell'occidente cristiano, anche se, a causa del modificarsi della concezione di Chiesa e di liturgia, può conoscere nei particolari varianti anche notevoli. Giacché nel medioevo la messa viene compresa meno come celebrazione della comunità e più come strumento della grazia, si arrivò all'inserimento di molti altari e cappelle laterali. La differenza di esigenze di una liturgia riservata al clero (ad esempio capitolo cattedrale e comunità presbiterale monastica) e di una per la comunità porta alla divisione dell'ambiente chiesa con un *Lettner*.⁷ E non appena la comunità non viene più compresa come la titolare della liturgia, l'ambiente altare viene scorporato, in qualità di settore sacro, dalla comunità, cosicché quest'ultima in una certa misura è ormai spettatrice e non può più accedere allo spazio altare ora riservato al clero. Con ciò viene trasferita sull'organizzazione dello spazio liturgico cristiano una componente significativa del modello del tempio: un Santo dei

⁶ Cfr. *infra*, cap. III, § 10.

⁷ Specie di pontile che nelle chiese a nord delle Alpi, nel medioevo, separava la navata dal presbiterio (n.d.t.), cfr. *infra*, cap. III, § 10.

santi al quale soltanto il ceto sacerdotale può accedere. Quest'idea viene ulteriormente sottolineata in certi edifici ecclesiali d'inizio secolo XX col fatto d'essere l'altare collocato sopra una montagna di gradini (fino a dodici) e con ciò il prete di molto innalzato sopra il livello della comunità.

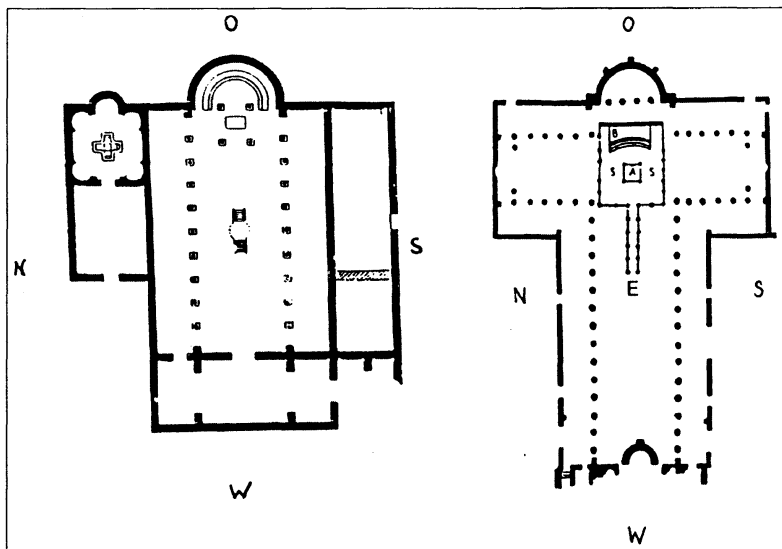


Fig. 9. A sinistra: Basilica di Hagios Stephanos nell'isola di Kos (circa 500) con *bema* nel mezzo dell'ambiente; battistero nell'annesso nord-orientale. A destra: Basilica di Abu Mina (V-VI secolo) con cancelli d'altare avanzati: A. Altare; B.

A differenza della basilica disposta longitudinalmente, le chiese a pianta centrale esagonale o ottagonale, o anche a croce greca con ambedue i bracci della stessa lunghezza, formano l'ideale di un cerchio con il centro sormontato da una cupola. In questo modo viene messo a punto nella Chiesa orientale il modello della chiesa a croce con cupola: ad una pianta quadrata sormontata da una cupola vengono aggiunti sui quattro lati altri quattro quadrati di uguale grandezza, dei quali quello orientale ospita lo spazio dell'altare, provvisto nel primo medioevo di una parete ornata di immagini: l'iconostasi. Il quadrato centrale ospita la liturgia della Parola e la distribuzione dell'Eucaristia. I fedeli prendono posto negli altri tre bracci della croce e di lì possono volgersi verso il

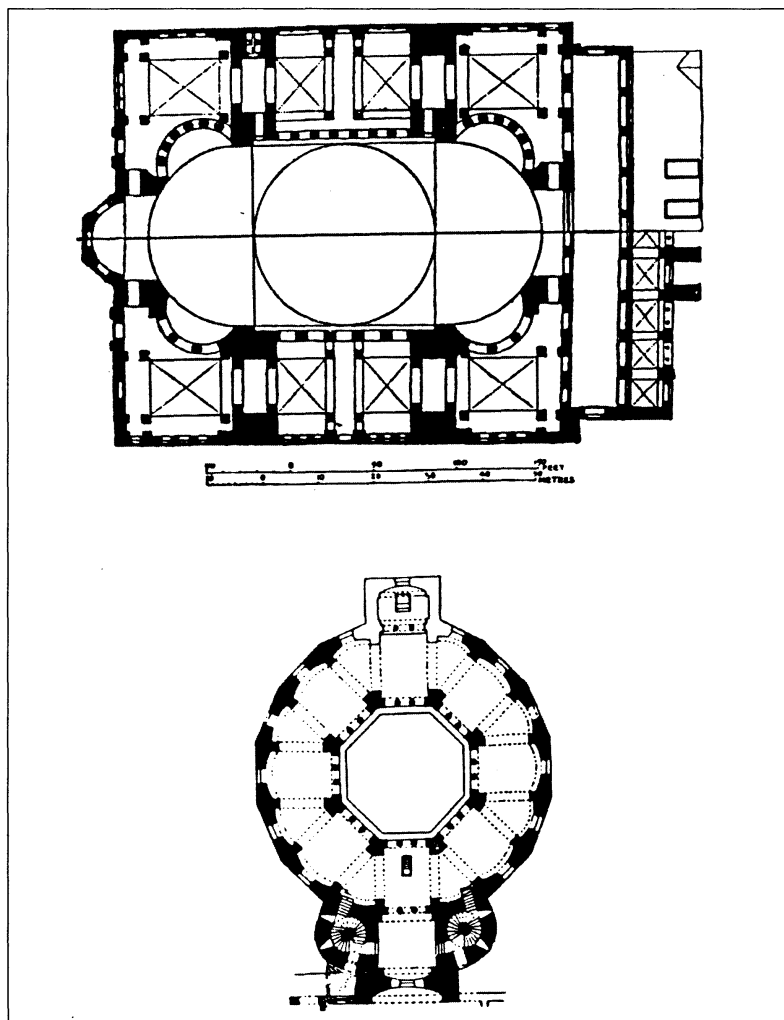


Fig. 10. In alto: Haghia Sophia, Costantinopoli (537) (scala in «piedi» e in metri). In basso: Cappella palatina di Aquisgrana (circa 800).

luogo dell'annuncio e verso lo spazio antistante l'altare. Le possibili varianti di questa forma architettonica sono straordinariamente grandi, forma che può rapportarsi a più navate basilicali come nella Haghia Sophia di Costantinopoli, o anche a torri sovrastanti i bracci della croce e gli angoli dell'edificio, come in Russia. In

questo modello, a differenza della forma basilicale dominante in occidente, i fedeli possono percepirsi maggiormente come astanti, avendo al centro perlomeno la celebrazione della liturgia della Parola.

Questo modello s'incontra raramente in occidente, tuttavia ne è un esempio la cappella palatina ottagonale di Carlo Magno, inglobata nell'odierno duomo di Aquisgrana. Ambienti perfettamente circolari non s'incontrano quasi mai come chiese cristiane. Piuttosto si ritrovano come cappelle per il battesimo (battistero) o come edifici memoriali dei martiri (*memoria*), nel qual caso si ritrova al centro una vasca battesimale o le reliquie.

Una combinazione degli schemi basilicale e centrale – come lo si ritrova nella Hagia Sophia, ma anche in certe chiese barocche della Germania meridionale e dell'Austria – genera un'ellisse, schema che potrebbe essere interessante anche per gli spazi liturgici odierni, anche se con una diversa disposizione dei luoghi funzionali liturgici.⁸

6. *Il simbolismo dell'edificio ecclesiale*

Se originariamente si trattava di trovare uno spazio adatto per la riunione comunitaria al cospetto di Dio che permettesse ciò che la celebrazione liturgica richiede, presto s'incontrano significazioni simboliche della forma dello spazio che via via s'allontanano dal senso più proprio della stessa. La sistemazione di altare e clero nell'abside porta così molto presto a interpretazioni dello spazio che favoriscono la separazione in un settore del clero e uno dei laici. Così Eusebio di Cesarea († 339) riconosce sì nello spazio ecclesiale un segno della comunità lì radunata, tuttavia, giacché la comunità è corpo di Cristo, l'abside e il settore altare vengono interpretati come il capo del Cristo e il resto, in quanto luogo dei laici, come suo corpo. Viene attribuita all'edificio anche l'immagine della nave: il vescovo è il capitano, i diaconi i marinai che si occupano dell'ordine, mentre la comunità trova il suo posto nella nave (da cui molto presto derivò il termine di «navata» della chiesa). E se Agostino († 430) illustra l'articolazione della chiesa

⁸ Cfr. *infra*, cap. II, § 8.

sul modello del tempio salomonico, non è ormai lontana l'idea di configurare la chiesa, nella quale si raccoglie la comunità come tempio dello Spirito di Dio, a sua volta come tempio con un Santo dei santi separato dallo spazio dei fedeli.

Nel medioevo questa divisione viene compresa anche come immagine di una differente forza salvifica: lo spazio dell'altare appartiene al clero, e con ciò alla vita contemplativa, mentre la navata ai laici, e dunque alla vita attiva. In alternativa, nella disposizione spaziale dell'edificio viene riconosciuto il triplice *status* dei salvati: lo spazio dell'altare corrisponde allo *status* delle vergini, il resto del coro dei chierici allo stato degli astinenti, la navata agli sposati.

Di particolare importanza per la configurazione dell'edificio ecclesiale nei secoli seguenti è l'immagine della Gerusalemme celeste, immagine che plasma soprattutto il romanico e il gotico. L'idea di fondo, che viene a riguardare anche arredo e immagini, è quella dell'apparizione del celeste sulla terra,

«lo schema archetipo-immagine: se nella parte superiore dell'abside viene rappresentato Cristo come pastore o maestro, più tardi come pantocratore, o anche in qualche suo simbolo, ed è circondato dai suoi apostoli-pecore, il corrispondente sulla terra è il vescovo con il suo presbiterio; se sulle pareti della navata vengono rappresentati santi che camminano in direzione dell'abside, essi sono da intendere come modello celeste della comunità terrena che sulla via processionale della navata, attraverso la storia della salvezza rappresentata alle pareti, cammina verso Cristo con lo sguardo rivolto all'altare che lo rappresenta ... La liturgia terrestre che si svolge nell'ambiente ecclesiale corrisponde alla liturgia celeste e l'ambiente ecclesiale terreno appare come immagine della Gerusalemme celeste, così come la comunità terrena è il corrispettivo della Chiesa dei perfetti» (H.B. Meyer).

L'immagine della Gerusalemme celeste è sicuramente pertinente. Tuttavia, se l'interpretazione dello spazio parla di qualcosa di completamente diverso da ciò che il segno intende veramente – e ciò vale per tutti i segni liturgici –, al simbolo liturgico si sovrappone un'interpretazione allegorica. Nel medioevo l'allegoresi divenne il principio fondamentale di interpretazione, che fa dire a un testo, a un'azione o appunto a uno spazio qualcosa del tutto diverso dal suo significato proprio. In ciò l'allegoresi andava di pari passo con un crescente estraneamento del popolo dalla liturgia, il che valeva specialmente per la celebrazione eucaristica.

Analogamente anche lo spazio non venne più interpretato a partire dalla comprensione originaria della celebrazione liturgica.

Anche nell'epoca moderna ci furono e ci sono modelli di architettura sacra che poco o niente hanno a che fare con la liturgia. Immagini che corrispondono a un'idea teologica, ma in realtà esprimono per lo più un'ideologia e provengono da un universo simbolico cristiano o religioso molto generale – non del tutto raramente da un universo simbolico gnostico – sono in questo senso quanto mai problematiche. Sono problematici assetti di edificio ecclesiale a forma di nave, di tenda, di strada ecc. Sicuramente edificio e spazio possono dire qualcosa sulla natura della comunità e sulla sua autocomprensione. In questo senso l'idea portante di tenda può dire qualcosa sulla natura del popolo di Dio peregrinante e anche del Dio che ha posto la sua tenda tra gli uomini (Apoc 21,3). Ma per la funzione dello spazio e per la celebrazione liturgica ciò ha avuto effetti negativi nella misura in cui immagini secondarie o del tutto fuorvianti sono diventate decisive. Come esempio di ciò si può citare l'architettura a trono delle chiese barocche. Tanto è corretto definire il Cristo come pantocratore, il Signore del mondo che troneggia alla destra di Dio, tanto poco corrisponde alla natura della liturgia orientare tutto all'esposizione del pane eucaristico allo sguardo dei fedeli.

7. *Chiesa a impostazione assiale («Wegekirche») come espressione di una liturgia preconciliare*

Alla fine del secolo XX si riscontra una crescente attenzione per le intuizioni architettoniche del movimento liturgico.⁹ Ciò succede non per puro interesse storico, ma in forza degli intervenuti spostamenti del concetto di Chiesa e di comunità, come anche, parallelamente, del concetto di liturgia.¹⁰ Ciò non è affatto specifico di una sola confessione cristiana, ma – anche se con diverse accentuazioni in base ai diversi concetti di liturgia a partire dalla Riforma (detto in maniera un po' schematica: qui la Chiesa del Sacramento, lì quella della Parola) – riguarda ambedue le con-

⁹ Cfr. *supra*, cap. I, § 4.

¹⁰ Cfr. *supra*, cap. I, § 1 e 2.

fessioni: mentre sul versante cattolico oggi viene nuovamente sottolineata la liturgia della Parola, e con ciò il luogo dell'annuncio della Parola di Dio finora poco o nulla oggetto di attenzione, sul versante evangelico è l'altare ad ottenere nuova importanza grazie alla più frequente e diffusa celebrazione della Cena.

Di fronte a ciò stupisce che anche il modello di chiesa disposta longitudinalmente, in verità creduto superato grazie alla riforma liturgica e al diverso concetto di comunicazione ad essa collegato, continui invece a giocare un suo ruolo. Ciò che Rudolf Schwarz realizzò esemplarmente nel 1930 nella chiesa del Corpus Domini di Aquisgrana – parallela a quella di Rothenfels ma come chiesa assiale longitudinale – si pone notevolmente in contrasto con quello che fu l'intervento di Rothenfels. Mentre qui Schwarz, analogamente a quanto fece venticinque anni dopo Emil Steffann in S. Lorenzo di Monaco,¹¹ sviluppa lo spazio a partire da una comunità viva, la chiesa del Corpus Domini non è lo spazio d'azione per una comunità radunata, ma lo stare di molti singoli uno dietro l'altro, tutti rivolti alla montagna di gradini, l'altare molto elevato con sopra il tabernacolo.

In occasione di uno degli ultimi concorsi per la costruzione di un edificio sacro nell'arcidiocesi di Monaco – quello per la costruzione della chiesa del S. Cuore di Gesù in Monaco-Neuhausen – il bando proponeva ancora (o di nuovo?) uno spazio monoassiale a sviluppo longitudinale. Il progetto vincitore, che è anche in realizzazione, prevede uno spazio a scatola rettangolare come ambiente dell'assemblea e vi introduce due grandi blocchi di banchi che determinano una netta frontalità nei confronti dell'ambito altare sopraelevato di alcuni gradini. Se si confronta la pianta con quella della chiesa del Corpus Domini in Aquisgrana si rileva uno sconcertante parallelismo. Che in una comunità, peraltro confinante con quella della chiesa di S. Lorenzo a Monaco, venga 'baipassato' il rinnovamento liturgico degli ultimi decenni può forse ancora essere comprensibile. Che il vescovo del luogo lo permetta nonostante i dettati postconciliari, lo è già meno. Qui sembra venire riesumato l'esatto contrario dello spazio unitario richiesto dai documenti romani.

¹¹ Cfr. *supra*, cap. I, § 7.

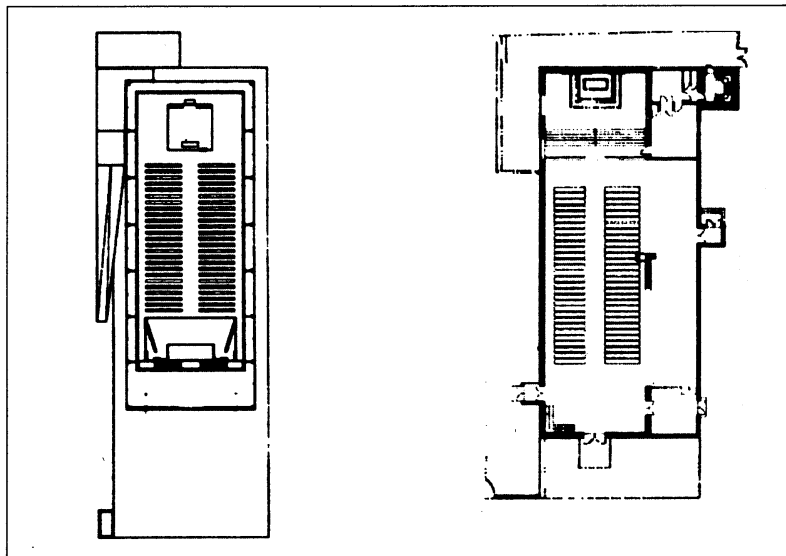


Fig. 11. A sinistra: Concorso per la chiesa del S. Cuore di Gesù, Monaco-Neuhausen 1996 (M. Altmann, A. Sattler, L. Wappner). Chiesa del Corpus Domini, Aquisgrana 1930 (R. Schwarz).

Sicuramente

«il primo contatto dell'edilizia sacra con le idee portanti del movimento liturgico negli anni attorno al 1920 non determinò ancora, sulle prime, il superamento dello schema di comunità direzionata in avanti. Una buona visuale in avanti in direzione delle azioni simboliche fondamentali della celebrazione della messa rimane l'argomento più ricorrente, allorché non c'era ancora nessuna percezione, nel 1960, di una qualche espressione spaziale della comunità mensale eucaristica. Anche la celebrazione *versus populum*, divenuta più frequente dopo la Costituzione liturgica del concilio mediante l'allestimento di un altare alquanto avanzato verso il popolo, venne realizzata per lo più in maniera soltanto scenica e al solo scopo di rendere visibile ciò che succede davanti. Con ciò la riforma liturgica del concilio ha fissato o proseguito, dal punto di vista spaziale, una sistemazione frontale di sacerdote e popolo di Dio e soltanto raramente ha realizzato un'espressione spaziale della comunità di mensa eucaristica, che era uno degli obiettivi primari del movimento liturgico» (H. Muck).

La chiesa a impostazione longitudinale favorisce

«il venire trasferiti in un altro mondo ed è un simbolismo ben conosciuto già dall'antichità nei culti misterici e nel teatro. Ciò determina una situazione

di frontalità. Interpretazioni di questo genere riferite alla chiesa, dell'Eucaristia, sono, se si parte da una nuova appartenenza che scaturisce dalla partecipazione alla celebrazione e dalla situazione spaziale, problematiche. In sé, la 'strada edificata' si lascia riferire all'importante parola conciliare della Chiesa pellegrinante. Ciò però è affermazione relativa al popolo di Dio in cammino, non un'indicazione per muri, vetrate e percorsi obbligati. In un'epoca di crescente ricaduta in una 'devozione dello sguardo' (J.A. Jungmann), di tentativi di repliche di retabi e di rinnovata riduzione delle celebrazioni eucaristiche comunitarie a messe devozionali e contemplative, la disposizione scenica in senso frontale è in verità comprensibile, non però più giustificabile come idea portante di spazio ecclesiale» (*ibidem*).

L'intima problematicità della chiesa assiale longitudinale è stata riconosciuta già dallo stesso Schwarz:

«Qui manca lo sguardo da occhio a occhio, qui nessuno guarda l'altro, tutti guardano in avanti. Qui manca lo scambio caldo delle mani, la dedizione da uomo a uomo, il circuito di cordiale appartenenza reciproca, giacché qui ognuno sta solitario nel contesto. Spalla a spalla e passo dietro passo, semplicemente addizionato al tutto e disposto su linee diritte secondo una croce assiale ortogonale, ognuno incatenato al suo vicino ... La forma monoassiale direzionata lascia in complesso tutti quanti soli, il cuore rimane isolato. Le persone non possono sentirsi cordialmente vicine, giacché questo schema non ha un cuore».

Il liturgista di Bonn Albert Gerhards vede in questione qui il bisogno fondamentale dell'uomo

«di cui si nutre il carattere simbolico della liturgia, cioè l'esperienza e il bisogno di essere accolti e amati. Tuttavia questo bisogno e questa esperienza rimangono ambivalenti. Le persone vengono alla Messa con un desiderio di prossimità, tuttavia allo stesso tempo si ritraggono davanti a un tu che non possono scegliersi (ad esempio al momento del segno della pace). Il motivo di questa ambivalenza consiste nel fatto che il vero fondamento di umana prossimità, cioè l'essere accettati e amati da Dio, può soltanto venir creduto. La prestazione simbolica del singolo, di poter definire le proprie esperienze di vicinanza e di accoglienza come realtà divina, lo rende capace sia di donare ad altri questa vita nella celebrazione, come pure di accettarla a sua volta. Qui c'è tensione tra la domanda di prossimità e la situazione reale del singolo nella concreta riunione liturgica. Se in una comunità ci sono disturbi della comunicazione, nella liturgia essi si faranno certamente sentire. Questo è il motivo per cui molte comunità percorrono la via più sicura della fuga dai conflitti cercando di prevenire, nelle modalità della celebrazione e nella disposizione spaziale, ogni *tête à tête*. Ciò però non corrisponde all'intento fondamentale della riforma liturgica, che scommette sulla forza risanatrice – anche se all'occasione dolorosa – dell'incontro».

Da ciò si comprende perché il modello celebrativo dell'anello chiuso o aperto, che Rudolf Schwarz cercò di realizzare già in Rothenfels, ancor oggi in molte comunità non viene accolto e viene data la preferenza alla chiesa monoassiale longitudinale. Ciò che è riuscito magistralmente in S. Lorenzo a Monaco – la traduzione dell'anello aperto in forma architettonica – non può riuscire in una chiesa a impostazione longitudinale solo per aver spinto un po' più avanti l'altare e solo perché il presidente può vedere la comunità. Ha poco senso abbellire soltanto spazi d'altare, col risultato di allestire in un certo senso uno spazio scenico ottimale, come quello a cui l'assemblea celebrante è abituata dal teatro o dalla televisione. La liturgia non è, appunto, una manifestazione di intrattenimento.

8. *Uno spazio con due fuochi: modello per il futuro?*

Una modifica della direzione della celebrazione per quanto riguarda il sacerdote presidente – invece che direzionato pure lui insieme alla comunità verso l'altare, ora collocato frontalmente alla comunità dietro l'altare liberato dalle ancone – è stata introdotta pressoché dappertutto nelle nostre comunità dopo il concilio. Ciò tuttavia non significa automaticamente che una chiesa suddivisa in settore «scenico» e in settore «platea» – generalmente il caso della chiesa assiale longitudinale – corrisponda al concetto di comunità e di liturgia oggi normativo. In effetti questa disposizione può portare perfino all'opposto di ciò che s'intendeva, dal momento che ora il presidente sta in maniera ancora più netta in fronte alla comunità e simbolicamente assume il ruolo che era prima riservato a Dio come dirimpettaio della comunità orante. Se l'impressione sia questa o meno dipende in maniera determinante dalla disposizione dello spazio. Se sono le azioni liturgiche a costituire veramente il centro dello spazio, la preghiera della comunità non si rivolge al presidente – impressione che si può ricavare in una chiesa a impostazione longitudinale con l'altare soltanto un po' avanzato. Per questo motivo da qualche tempo si dibatte una configurazione dello spazio ecclesiale a due fuochi – in un certo senso un modello a ellisse –, dove in un fuoco è collocata la «mensa della Parola», l'ambone come luogo dell'annuncio, nell'altro fuoco la «mensa della Cena», l'altare.

Se la celebrazione della liturgia viene compresa come un agire in mezzo alla comunità, giacché Gesù Cristo, nello Spirito, è appunto presente nell'assemblea, l'altare potrebbe non costituire esattamente il centro dello spazio – fino ad oggi la situazione ritenuta ideale. In questo senso sembra augurabile al centro della comunità piuttosto uno spazio d'azione. Questo centro si sviluppa poi meno come cerchio il cui centro attiri tutta l'attenzione su un solo punto – precisamente sull'altare – e piuttosto come un'ellisse che possieda due fuochi e un baricentro.

Ciò può essere inteso come uno sviluppo conseguente di una concezione di spazio che, a partire dal movimento liturgico, viene definito dalla comunità che celebra o quantomeno dovrebbe esserlo. Ciò non è peraltro un *novum* nella storia dell'architettura sacra: al contrario ha una lunga tradizione. Le chiese siriane conoscevano il *bema*, collocato nello spazio unitario e tuttavia spazialmente separato dall'altare, cioè un luogo elevato al centro dello spazio liturgico, sul quale avveniva l'annuncio della parola.¹² Cattedrali medievali e chiese conventuali sistemavano nei loro annessi in stalli corali a file affrontate chierici e monaci.¹³ La denominazione «coro» viene infatti dal fatto che, soprattutto nel canto della liturgia delle Ore e dunque nei diversi tempi della preghiera, i partecipanti a queste liturgie cantavano in forma alternata. Tale è ancor oggi la disposizione degli scranni corali nelle chiese vescovili e conventuali. Alle estremità del corridoio centrale che rimaneva libero si potevano trovare su un lato l'ambone e sull'altro l'altare, ambedue visibili dagli astanti.

Ciò che un tempo, peraltro spesso celato al popolo credente dal *Lettner*, era strutturato come spazio con due fuochi, ha trovato ultimamente ammissione anche in chiese parrocchiali. Così ad esempio nella chiesa di Our Lady of Mount Carmel in Newport News (Virginia) o nel ristrutturato Unity Temple in Oak Park (Illinois). Qui la comunità è raccolta attorno ai due fuochi, mentre il centro rimane libero per lo svolgimento della celebrazione. Questo centro può venire utilizzato variamente, ad esempio per battesimi. Negli Stati Uniti si trova talvolta collocato qui, inserito nel pavimento, il fonte battesimale, una disposizione che attualmente è prevista anche per la nuova costruzione della chiesa di San

¹² Cfr. *infra*, cap. III, § 10.

¹³ Cfr. *infra*, cap. III, § 4.

Cristoforo in Westerland/Sylt.¹⁴ Al centro possono tuttavia tenersi anche altre celebrazioni liturgiche, come matrimoni, cresime o anche esequie dei defunti. È parimenti pensabile che durante la celebrazione dell'Eucaristia anche l'altare (in tal caso mobile) venga collocato in questo centro.

Giacché in una disposizione spaziale a due fuochi il presidente non è più collocato in maniera direttamente frontale alla comunità, ne risulta per lui un alleggerimento, giacché non deve più costituire stabilmente in maniera assoluta l'antipolo della comunità. A questo punto egli è, come tutti gli altri, innanzitutto interprete di un'attesa e destinatario di un dono. Soltanto nel corso della celebrazione egli avanza in primo piano per assumere il suo servizio di presidenza. Quanto alla collocazione spaziale di questo servizio, l'ellisse offre molteplici possibilità. Poiché un presidente deve poter venire visto da tutti, il luogo più indicato per lui sarebbe oltre i fuochi, dunque nelle vicinanze dell'ambone o dell'altare.

Con ciò è assunta e rispettata quella cura fondamentale per l'apertura elaborata da Rudolf Schwarz:

«L'ellisse non è cifra di una comunità autoperfezionantesi e autocelebrantesi. Il suo centro libero è espressione dell'attesa di un totalmente Altro che si dona, e al contempo rimando a Lui. Un tale spazio di rimando non centra la comunità su sé stessa, ma rimanda, come la chiesa a impostazione longitudinale, a Dio che vuole prendere dimora tra i suoi. Ciò che in Schwarz era la parete dietro l'altare – ad assicurare sia visuale che direzione – diventa sperimentabile in questo schema ellittico nel centro libero o nella successione dei punti di riferimento disposti nello spazio mediano» (A. Gerhards).

Il modello ad ellisse può essere tenuto presente anche per una ristrutturazione – all'altezza delle esigenze della liturgia – di ambienti ecclesiali del passato e pure di chiese assiali longitudinali. Presupposto strutturale è peraltro una navata della chiesa non troppo stretta. A differenza delle disposizioni spaziali ruotate di 90 gradi, questa sistemazione ha il vantaggio di mantenere la direzione assiale dello spazio direzionato classico. La navata recupera perfino la sua importanza come ambiente principale, giacché è ora in essa che ha luogo il vero e proprio evento liturgico. Il vecchio ambito dell'altare deve peraltro in questo caso venire utilizzato diversamente. Anche la sede presidenziale può venire inserita

¹⁴ Cfr. *infra*, cap. III, § 11.

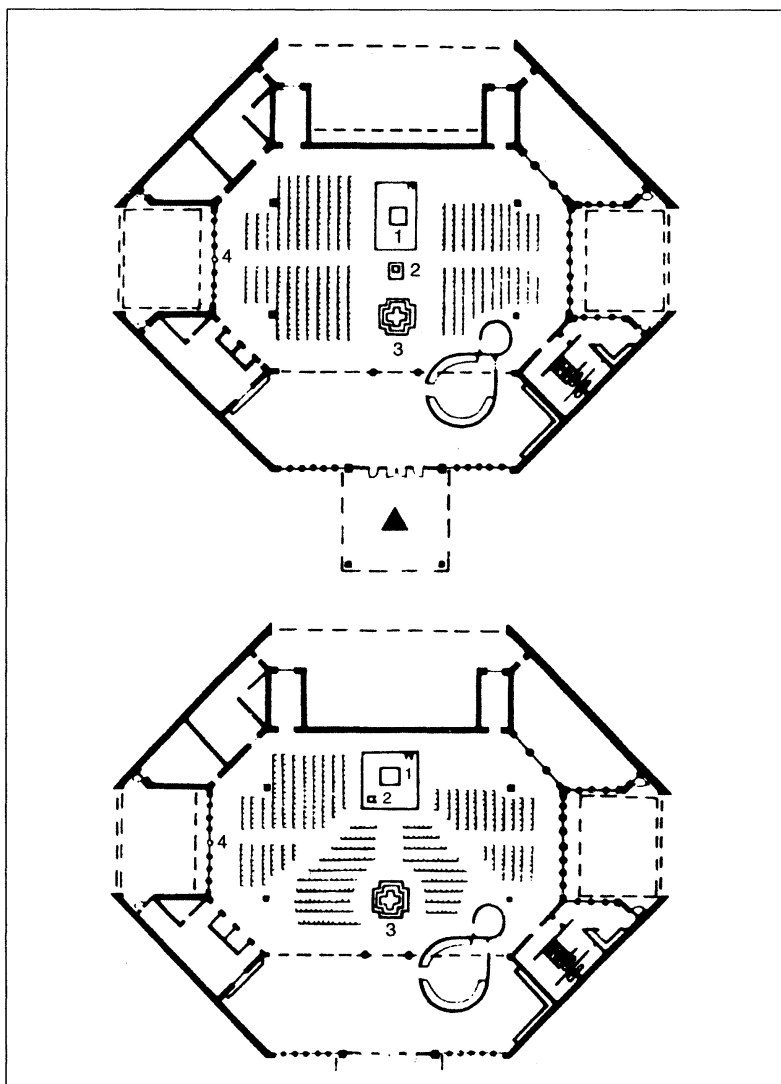


Fig. 12. Unity Temple ristrutturato in Oak Park, Illinois (USA): 1. Mensa dell'altare; 2. Ambone; 3. Fonte battesimale; 4. Tabernacolo.

nell'asse del corridoio mediano, ad esempio nella sequenza: presidente-ambone-(fonte, cero pasquale ecc.)-altare. Nel caso di comunità liturgiche non troppo numerose i partecipanti possono

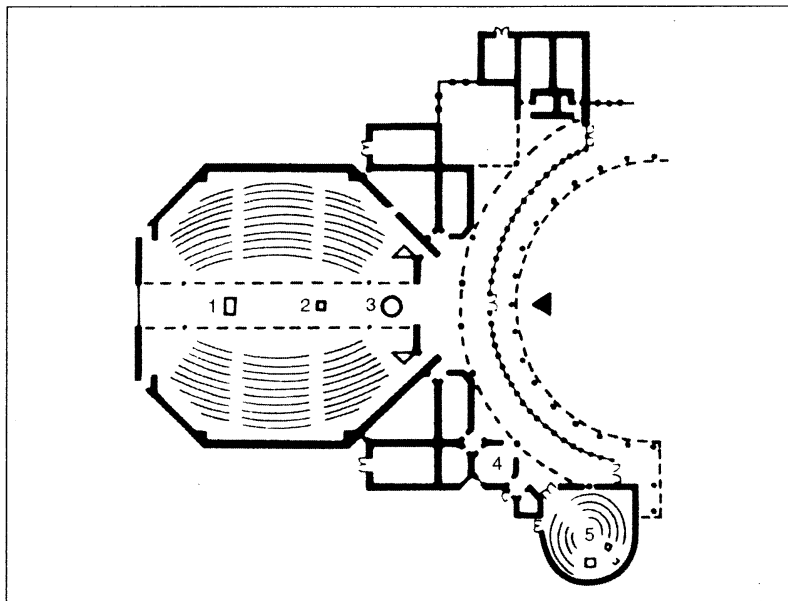


Fig. 13. Our Lady of Mount Carmel in Newport News, Virginia (USA): 1. Altare; 2. Ambone; 3. Fonte battesimale; 4. Cappella del Sacramento; 5. Cappella feriale. Davanti all'entrata colonnati con piazza pubblica.

disporsi in un primo tempo, per la celebrazione della Parola, attorno all'ambone e di seguito, per il momento eucaristico della celebrazione, portarsi attorno all'altare.

Questa concezione dello spazio disposta ellitticamente è pensata in tutto e per tutto a partire dalle azioni liturgiche. Non occorre sottolineare più che tanto che essa non può essere realizzata in ogni comunità e in tutti gli ambienti liturgici. È però un modello ideale che merita di essere discusso quando si debba ristrutturare un ambiente liturgico o addirittura costruire una chiesa nuova. Esso è anche espressione del cambio di paradigmi e di prospettiva che si è affacciato con il movimento liturgico a partire dall'inizio del secolo XX: dal punto di vista teologico la liturgia è intesa non più come una faccenda del parroco o di altri addetti speciali, ma come una faccenda di tutta la comunità.

Oggi noi riconosciamo più chiaramente che non soltanto pochi anni fa che una chiesa a impostazione longitudinale non diventa adeguata ad un concetto di liturgia concepito a partire dalla comu-

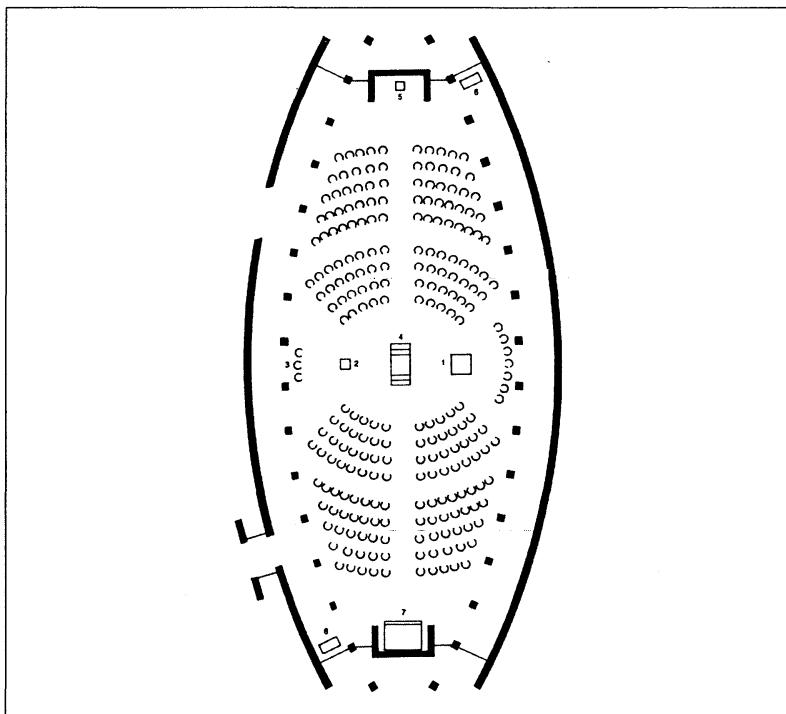


Fig. 14. Chiesa nuova di S. Cristoforo in Westerland/Sylt, architetto prof. Dieter Baumewerd, Münster: 1. Altare; 2. Ambone; 3. Sede presidenziale; 4. Fonte battesimale; 5. Tabernacolo; 6. Statue; 7. Organo. La forma base a scafo di nave collega una disposizione basilicale con una centrale.

nità solo perché l'altare viene avanzato un pochino verso lo spazio comunità.

Pure lo spazio caratterizzato centralmente, con l'altare al centro, come S. Lorenzo di Monaco,¹⁵ era probabilmente soltanto un passo, pur importante, verso una nuova riflessione che riscopra nuovamente il ben noto (anche nel medioevo) spazio policentrico a più fuochi d'azione. È sempre questione del primato della disposizione dell'assemblea sulla forma dello spazio. Un instancabile animatore in questa direzione è da decenni Herbert Muck, per il quale ciò che è decisivo è «che lo spazio liturgico cristiano sia uno

¹⁵ Cfr. *supra*, cap. I, § 7.

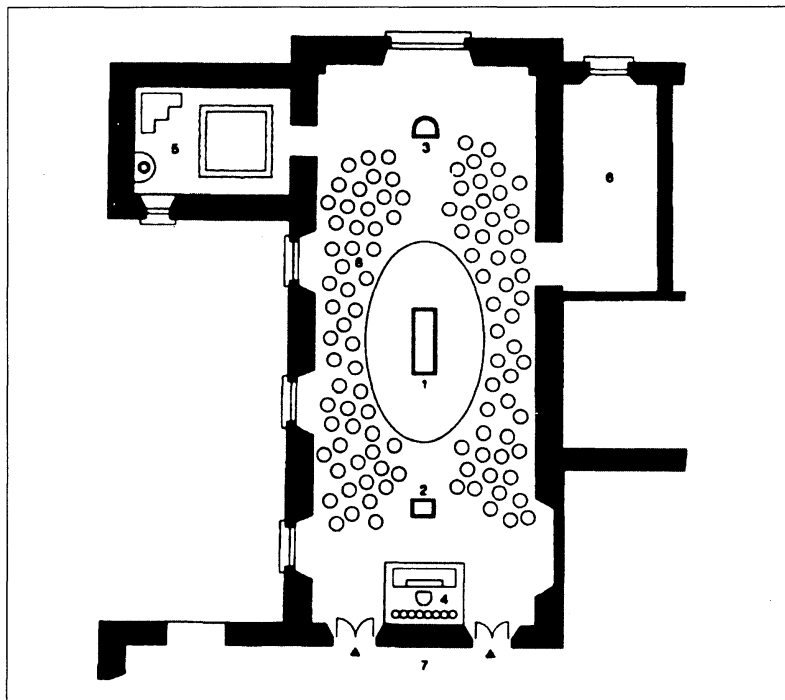


Fig. 15. Spazio-comunio disposto ellitticamente: Cappella dell'Irish Institute for Pastoral Liturgy in Carlow/Irland: 1. Altare; 2. Ambone; 3. Sede presidenziale; 4. Organo; 5. Cappella del Santissimo; 6. Sacristia; 7. Atrio; 8. Sgabelli.

spazio d'azione che conosce un centro interiore e lascia spazio per lo svolgimento di eventi». Per lui

«la totale centratura e direzionalità di tutti i posti soltanto sulla mensa, il tavolo dell'altare, non corrisponde all'evento, il quale si disloca in maniera diversificata, e in questo senso questa disposizione ha effetti limitativi. Il concetto spaziale dello stare insieme alla presenza del Signore è male interpretato da una forma architettonica che porti soltanto in avanti, oltre, o verso l'alto».

Luoghi operativi nello spazio liturgico

1. *Il posto della comunità celebrante*

È da tener presente al riguardo quanto detto sopra.¹ La sistemazione dei posti per la comunità deve esprimere la realtà che Cristo

«ci raccoglie per il banchetto dell'amore», come si dice nella preghiera eucaristica delle messe per intenzioni particolari. Di conseguenza «i posti per i fedeli devono venire disposti in modo che tutto l'uomo, corpo e anima, possa partecipare alla celebrazione della liturgia» (PNMR 273).

Da tempi antichissimi tutti i partecipanti alla celebrazione vengono definiti *circumstantes*. In tal modo il presidente della Pontificia Opera «Cor Unum», il vescovo Paul Joseph Cordes, può scrivere:

«La forma originaria e perciò esemplare dell'Eucaristia vede i celebranti come una comunità convenuta per l'incontro reciproco nella quale l'uno è affidato all'altro. Tutti hanno nell'altare il centro spirituale della loro riunione e alla comunità è fatto dono di una vicinanza spaziale a questo centro».

La disposizione dei posti per tutti i convenuti è essa stessa espressione di come Chiesa e comunità si autocomprendono.

Soprattutto i banchi determinano in maniera rilevante il modo della partecipazione. In una pubblicazione americana sullo spazio sacro si dice:

«Non c'è dubbio che i banchi limitano la mobilità dei radunati. Sono infatti barriere che separano l'assemblea dal presidente e dagli altri ministri e incentivano una partecipazione passiva. Non c'è motivo per pensare i banchi

¹ Cfr. *supra*, cap. I, § 2 e 7.

della chiesa come costitutivi dello spazio liturgico. Essi sono un'invenzione moderna introdotta propriamente a vantaggio di persone anziane e deboli. Ancora oggi certe chiese europee non possiedono banchi, ma soltanto un paio di dozzine di sedie per quelli che fisicamente non sono in grado di stare in piedi per tutta la durata della liturgia» (M. Mauck).

Fino a XIV secolo inoltrato c'erano posti a sedere soltanto per il clero. I posti a sedere per i fedeli si diffondono soltanto nel XV, specialmente nelle chiese dei predicatori, mentre un arredo con banchi a sedere veri e propri appare soltanto con la Riforma protestante. L'origine di questa novità è da vedere nelle prediche divenute ora più lunghe. Nelle chiese cattoliche viene inoltre introdotta possibilità di inginocchiarsi.

Oggi lo stare in piedi davanti a Dio è tornata ad essere la postura fondamentale per la liturgia. In tal modo

«in tutte le Messe, salvo indicazioni in contrario, i fedeli stiano in piedi dall'inizio del canto di ingresso, o mentre il sacerdote si reca all'altare, fino alla conclusione dell'orazione d'inizio, durante il canto dell'Alleluia prima del Vangelo; durante la proclamazione del Vangelo; durante la professione di fede e la preghiera universale (o preghiera dei fedeli); dall'orazione sulle offerte fino al termine della Messa, fatta eccezione di quanto è detto in seguito» (PNMR 21).

D'altra parte si dice anche che

«è bene mettere a disposizione dei fedeli banchi e sedie», da disporre «in modo che i fedeli possano assumere comodamente i diversi atteggiamenti del corpo richiesti dalle diverse parti della celebrazione» (PNMR 273).

A parte il fatto che una disponibilità di banchi e sedie deve esserci soltanto «di norma», banchi e sedie hanno vantaggi e svantaggi. Il grande svantaggio dei banchi sta nella loro rigida direzionalità e non flessibilità, cosicché sono senz'altro preferibili sedie, meglio se con possibilità di inginocchiarsi, secondo l'uso generale dei paesi latini.

Della comunità fa parte anche la *schola* o coro dei cantori, che va «collocata in modo da mettere chiaramente in risalto la sua natura: che essa cioè fa parte dell'assemblea dei fedeli e svolge un suo particolare ufficio» (PNMR 274). Al coro deve essere resa possibile la piena partecipazione alla liturgia e, come gli altri servizi liturgici, deve essere visibile alla comunità. A ciò non si confà un luogo alle spalle della comunità o su una lontana cantoria.

Anche qui si rivela adatta la disposizione ad anello aperto,² giacché rende possibile la collocazione del coro nell'abside, mentre la comunità circonda l'altare sui tre lati. Dove ciò non è possibile, è sicuramente da prendere in considerazione la possibilità che il coro venga collocato nell'ambito dell'altare. In questo contesto l'introduzione al Messale prescrive che

«l'organo e gli altri strumenti legittimamente ammessi siano collocati in luogo adatto, in modo da poter essere di appoggio sia alla *schola* sia al popolo che canta e, se vengono suonati da soli, possono essere facilmente ascoltati da tutti» (PNMR 275).

2. *Il posto del presidente della liturgia*

Le assemblee liturgiche richiedono di regola il servizio della presidenza, nel caso della celebrazione eucaristica per mezzo del vescovo o di un presbitero. Ne consegue che la sede del presbitero è luogo funzionale e punto di orientamento in ogni spazio liturgico. Secondo l'introduzione al Messale

«la collocazione più adatta è quella rivolta al popolo, al fondo del presbiterio, a meno che non vi si oppongano la struttura dell'edificio e altri elementi, ad esempio la troppa distanza che rendesse difficile la comunicazione tra il sacerdote e l'assemblea» (PNMR 271).

Chi dirige o presiede un'assemblea e le rivolge la parola lo fa, per motivi pratici, da una sede elevata. In questo senso c'era già nella sinagoga al tempo di Gesù la «cattedra di Mosè» (Mt 23,2); il rabbì o il presidente della sinagoga nel giudicare e nell'insegnare sedeva su una cattedra d'ufficio. Anche il vescovo cristiano nell'insegnare stava seduto. Già nel III secolo la sedia del vescovo, la cattedra (sedia d'insegnamento), si identifica addirittura con il suo ufficio. Ancora oggi noi parliamo metaforicamente di «sede episcopale» e con ciò intendiamo l'ufficio, allo stesso modo che la «sede apostolica» indica l'ufficio papale. La cattedrale è perciò la chiesa del vescovo. All'inizio questa sede era assai semplice. Tuttavia da quando i vescovi nel IV secolo divennero anche dignitari statali con rango di senatori queste sedi assunsero spesso un'ar-

² Cfr. *supra*, cap. II, § 7.

chitettura a trono: nella conformazione della cattedra, ufficio di direzione della comunità cristiana e ufficio statale vennero imparentati.

Le prime chiese erano provviste di banchi presbiterali su ambedue i lati della sede episcopale nell'abside. A motivo della direzione a oriente nella preghiera,³ ma soprattutto per il fatto che nel corso del tempo l'altare venne addossato alla parete absidale al posto della cattedra, quest'ultima venne collocata un po' spostata davanti all'altare o a fianco di esso. Mentre nelle chiese vescovili la cattedra rimase come segno della sede episcopale, nelle chiese parrocchiali, con il diffondersi della cosiddetta messa privata, una sede presidenziale non fu più necessaria. Dal momento che il presbitero ormai stava in piedi per tutta la messa all'altare, una sede presidenziale divenne superflua. I «sedili» collocati nello spazio dell'altare com'era costume fino al Concilio Vaticano II non erano più una sede presidenziale. Essi servivano unicamente come riposo quando il canto del coro, soprattutto al Gloria e al Credo, era lungo e il sacerdote aveva già recitato per conto proprio queste preghiere. Qui sedeva il sacerdote proprio quando non rivestiva una funzione presidenziale, giacché aspettava unicamente che finisse il canto corale per recarsi nuovamente all'altare. La sede presidenziale, sentita oggi nuovamente necessaria, non può davvero collegarsi a quella situazione.

Per quel che riguarda la forma e l'aspetto, oggi si prescrive in forma soltanto negativa che «si eviti ogni forma di trono» (*PNMR* 271):

«Se la pompa è un estremo da evitare, altrettanto lo è il mobile tipico medio-borghese. La sede deve avere la sua dignità senza fronzoli, piuttosto con un certo grado di pesantezza. Bisognerebbe evitare che fosse miserella come uno sgabello da cucina» (J.H. Emminghaus).

Il suo aspetto deve segnalare in forma semplice e credibile il compito e il servizio di presidenza. Ogni ufficio nella comunità è un ufficio di servizio, tuttavia esso è necessario per la struttura comunitaria e non deve essere passato sotto silenzio, ma va visualizzato. Per questo motivo questa sede è da collocare in modo che le azioni liturgiche che da lì devono essere presiedute si possano svolgere in maniera adatta dal punto di vista ottico e acustico.

³ Cfr. *infra*, § 4.

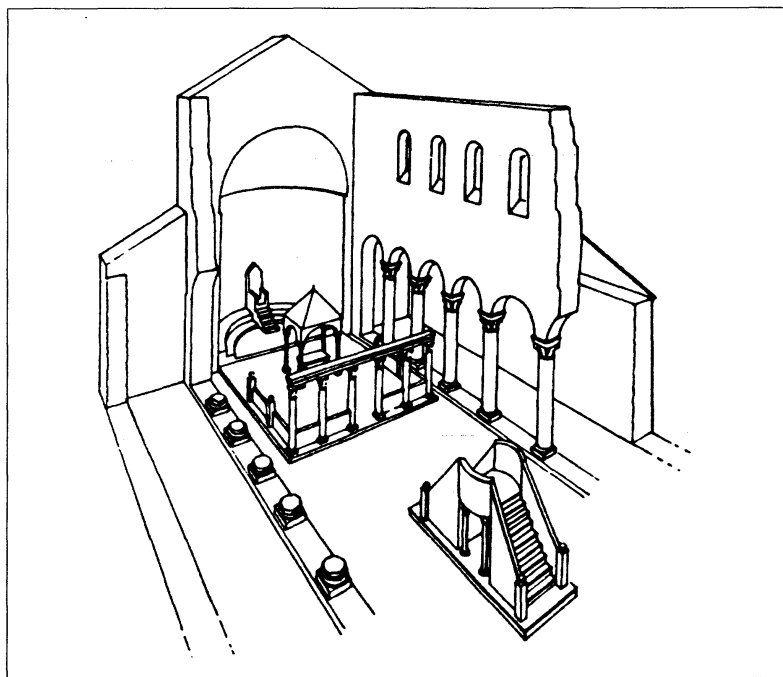


Fig. 16. Basilica greca del VI secolo: cattedra, altare con ciborio, al centro il *bema*.

Ciò vale in modo eminente per i riti iniziali e finali della messa, giacché il presbitero li deve presiedere dalla sede. Anche durante la liturgia della Parola il presidente ha lì il suo posto.

Da quando laici vengono incaricati della presidenza di liturgie, viene continuamente sollevata la questione se essi devono occupare la sede presidenziale o no. Naturalmente nella presidenza di liturgie i laici devono essere chiaramente distinguibili da sacerdoti e diaconi, allo stesso modo del presbitero dal vescovo. Ciò avviene in maniera adeguata attraverso la diversa veste liturgica e attraverso alcuni elementi liturgici riservati ai titolari del ministero. Ciò non deve tuttavia avvenire attraverso una diversa forma della celebrazione liturgica, che non sarebbe teologicamente giustificabile. L'ufficio non può venire difeso vietando a laici incaricati di occupare la sede presidenziale. Al contrario la forma celebrativa di una liturgia può perdere in questo modo la sua leggibilità e la sua

integrità. Nel caso della sede presidenziale in una chiesa parrocchiale non si tratta infatti esclusivamente di una sede presbiterale paragonabile alla cattedra nella chiesa vescovile. Quest'ultima è simbolo della direzione della diocesi, mentre la sede presidenziale non è il simbolo dell'ufficio presbiterale ma il contrassegno del servizio di presidenza della liturgia. Se dunque un laico guida la liturgia, egli dovrebbe essere riconoscibile in questo ruolo esattamente dal fatto che occupa il posto corrispondente.

Per quel che riguarda gli altri servizi previsti nella celebrazione liturgica, l'introduzione al Messale Romano afferma semplicemente che le loro «sedi, invece, siano collocate in presbiterio nel posto più adatto perché essi possano compiere con facilità il proprio ufficio» (PNMR 271). Concelebranti, diaconi, ministranti, lettori, cantori e ministri dell'Eucaristia dovrebbero, nella misura in cui sono collocati nello spazio dell'altare, sedere in modo da non mettere in ombra il significato della sede presidenziale. Al riguardo si potrebbe senz'altro vagliare l'eventualità se nello spazio dell'altare non debbano sostare soltanto coloro che svolgono concretamente un servizio. Avviene così che in alcune comunità lettori e ministri dell'Eucaristia accedono a questo spazio soltanto al momento del loro specifico servizio, cosa che sarebbe pensabile anche per i ministranti.

3. *L'altare cristiano*

Il Messale definisce come segue natura e funzione dell'altare:

«L'altare, sul quale si rende presente nei segni sacramentali il sacrificio della croce, è anche la mensa del Signore, alla quale il popolo di Dio è chiamato a partecipare quando è convocato per la Messa; l'altare è il centro dell'azione di grazie che si compie con l'Eucaristia» (PNMR 259).

Appare dunque necessario chiarire che cosa significa «altare». Dal puro vocabolo questa definizione di natura non è affatto ovvia, giacché la parola latina «altare» viene da *adolere*, che significa bruciare. Ciò però è connesso col culto sacrificale non cristiano, che prevede il bruciamento dell'offerta. Oggi noi sappiamo più chiaramente che in passato che l'altare non è una pietra per gli olocausti ma una *mensa domini*: tavola del Signore. Il Signore ci ha lasciato non un rito sacrificale, ma la Cena, nel cui centro sta la lode

a Dio e il ringraziamento per la sua opera di salvezza. Giustamente viene però anche detto che nel sacramento dell'Eucaristia, quando compie quest'azione di grazie, la comunità partecipa all'unico sacrificio della croce di Gesù Cristo. Premessa a ciò è che la comunità si ponga consapevolmente alla sequela del suo Signore e colleghi la propria vita con l'offerta di Cristo. Per la significatività dell'altare e della sua forma ciò vuol dire che esso deve soprattutto esprimere il significato primario di mensa del Signore. Dovrebbe perciò risultare prima di tutto che si tratta di un tavolo attorno al quale viene celebrata la Cena del Signore.

Nella sala dell'ultima Cena non si trattò di un vero e proprio tavolo nel senso odierno, ma certamente piuttosto di una mensa attorno alla quale i partecipanti erano adagiati su dei cuscini. In tal modo la persona era appoggiata sul gomito sinistro e mangiava con la mano destra insieme agli altri «dal medesimo piatto» (Mc 14,20). In questo senso questa comunione di mensa difficilmente poteva comprendere più di una dozzina di partecipanti. Se erano presenti in più, occorreva formare distinti gruppi di mensa. Ciò poteva peraltro portare alla formazione di gruppi diversificati, come lamenta Paolo in 1Cor 11,20 ss:

«Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la Cena del Signore. Ciascuno infatti, quando partecipa alla Cena, prende prima il proprio pasto e così uno ha fame, l'altro è ubriaco».

Chiaramente si formavano comunità mensali separate di membri ricchi e membri poveri della comunità. Ciò può essere stato un motivo per separare molto presto il pasto vero e proprio dalla Cena del Signore e anticipare quest'ultima al mattino presto:

«Con ciò era tuttavia accaduto qualcosa di sostanziale: vennero espulsi dalla sala i bassi tavolini (o eventualmente soltanto tappeti) sui quali erano posti i piatti con le pietanze e venne tenuto un unico tavolo (o forse anche un treppiede), più alto e apparecchiato. Esso poteva essere relativamente piccolo, giacché doveva portare soltanto i doni eucaristici e non aveva praticamente bisogno di ornamento – ad esempio luci o addirittura messale. Il celebrante stava dietro il tavolo e gli altri si disponevano a semicerchio o in cerchi concentrici di fronte a lui» (J.H. Emminghaus).

Questa chiara forma di tavolo fu generalmente presente nella Chiesa dei primi secoli. Nella casa-chiesa di Dura Europos⁴ c'è

⁴ Cfr. *supra*, cap. II, § 4.

una piccola predella quale possibile sede del presidente durante la liturgia della Parola e posto per il tavolo durante la Cena, che veniva piazzato apposta. Quest'ultima operazione era, ancora nella Roma del IV secolo, compito dei diaconi. Soltanto sotto papa Gregorio I, attorno al Seicento, si provvide ad allestire in San Pietro a Roma un altare fisso. Ciò era la premessa per utilizzare, come materiale per il tavolo della Cena del Signore, pietra, che era supportata dal simbolismo di Cristo come pietra angolare o roccia (Rm 9,33; Ef 2,20 ss; 1Pt 2,7 ss).

La forma dell'altare a tavolo venne però presto modificata in quella di altare a blocco o a scatola – uno sviluppo che stava in collegamento anche con il culto delle reliquie.⁵ La forte sottolineatura del carattere sacrificale della celebrazione della messa nel medioevo porta conseguentemente anche alla forma di vere e proprie pietre per il sacrificio.

4. *Da mensa del Signore a mensola a parete*

Se all'inizio la mensa della Cena del Signore stava in mezzo alla comunità e più tardi nel presbiterio, cioè in uno spazio riservato all'altare e via via più separato dalla comunità, la sua posizione si modificò sostanzialmente a motivo della direzione a oriente della preghiera nella liturgia. L'impostazione a oriente della preghiera distingue, a partire dal III secolo circa, i cristiani dagli ebrei, che secondo la testimonianza già di Dan 6,11 volgevano in direzione del tempio di Gerusalemme la loro preghiera e perciò anche le loro sinagoghe. Per i cristiani rivolgersi nella preghiera verso oriente è una professione di fede nel ritorno di Cristo atteso di lì, Cristo sole di giustizia, luce splendente (Mt 24,27; Apoc 7,2). D'ora in poi gli ambienti liturgici vengono direzionati sempre più verso oriente, nonostante ciò non sia necessariamente comportato dall'orientamento della preghiera in quella direzione. Accade così che ci siano importanti chiese disposte sì sull'asse est-ovest ma con l'ingresso ad oriente e perciò direzionate a occidente. Tra esse, a Roma, la basilica Lateranense e S. Maria Maggiore e, a Gerusalemme, la basilica memoriale del Santo Sepolcro. In questi casi il vescovo,

⁵ Cfr. *infra*, § 6.

che sta all'altare collocato a occidente, era volto a oriente e allo stesso tempo alla comunità, mentre la comunità stessa che gli stava di fronte, per pregare verso oriente si doveva girare di 180 gradi. Se però il presbiterio e la mensa dell'altare erano collocati ad oriente, era il presidente della liturgia, posto in fronte alla comunità rivolta verso occidente, che per la preghiera doveva girarsi a oriente. In questo caso, per la preghiera il vescovo girava le spalle all'altare e alla comunità e guardava in direzione della sua cattedra, che solitamente era collocata alla parete orientale dell'abside. Con ciò diventa comprensibile il fatto che, a motivo del crescente direzionamento delle chiese ad oriente, si modifica l'organizzazione dello spazio dell'altare. In molti casi la cattedra del vescovo e i sedili dei presbiteri vengono spostati dal fondo dell'abside e collocati sul cosiddetto lato del Vangelo, questo era – guardando dalla sede del vescovo posta nell'abside – a destra: il lato onorifico. La collocazione del presidente con le spalle all'altare, la disponibilità di posto nell'abside a causa dello spostamento della cattedra, infine una crescente venerazione della mensa dell'altare con le sue reliquie, tutto ciò determinò un po' alla volta quasi ovunque lo spostamento dell'altare alla parete orientale dell'edificio. Ciò non succede peraltro con gli altari papali a Roma, cosicché lì rimase possibile in linea di principio la celebrazione *versus populum*. Cosa che peraltro mai venne proibita, neppure dal Messale Romano del Concilio di Trento del 1570, che l'ha perfino, in linea di principio, permessa (*Ritus servandus* V, 3).

Così l'altare si allontana sensibilmente dalla comunità, cosa che viene ancora rafforzata dal fatto che i numerosi chierici non seggono più sul banco presbiterale a fianco del vescovo ma – come avviene anche nelle chiese monastiche e collegiate – seggono in file di banchi poste una di fronte all'altra sui fianchi settentrionale e meridionale dello spazio dell'altare. Ciò ha come conseguenza che l'abside, al cui ingresso era collocato l'altare, originariamente di piccole dimensioni, si sviluppa a formare uno spazio spesso allungato, al quale la comunità non ha più accesso. I chierici hanno ora in questo spazio i loro stalli corali e il vano dell'altare così allungato si chiama ora «coro», anche se – ad esempio nelle chiese parrocchiali – non c'è per niente un coro (di chierici). In chiese grandi la comunità non può più ormai seguire ciò che avviene all'altare, anche perché tra essa e l'altare ha ora il suo posto anche il presbitero.

Parallelamente si modifica anche la devozione eucaristica.⁶ La messa recitata in latino – nella quale per di più la parte più importante, la preghiera eucaristica, viene ormai pronunciata a bassa voce – non può quasi più essere udita. Soltanto si può ancora vedere l'elevazione delle specie eucaristiche dopo le parole dell'istituzione. Questo appare ora come il momento più importante della liturgia, che rende possibile l'adorazione di Gesù Cristo sotto i segni di pane e vino, mentre per l'innanzi si trattava di una preghiera rivolta interamente a Dio Padre. Giacché un fortissimo rispetto per il Sacramento limita di fatto a una volta all'anno la partecipazione alla comunione, balza ora in primo piano, in sostituzione, la comunione con gli occhi al momento dell'elevazione. Nella vita di fede del medioevo, più importante della messa, diventa l'adorazione al Santissimo esposto. E ciò ha a sua volta conseguenze sulla forma dell'altare.

Nel medioevo centrale l'altare ormai addossato alla parete orientale della chiesa si trasforma via via in una mensola per sovrastrutture di ogni genere, che corrispondono sì a sviluppi della devozione propri dell'epoca, ma ben poco ormai alla celebrazione della Cena del Signore:

«Al di là della mensa si installava facilmente una specie di gradino sul quale si potevano disporre candelieri, logicamente la croce, eventualmente anche dei fiori. Alla parete retrostante si applicavano facilmente bassorilievi o quadri. Molto presto si collocarono lì le reliquie. Nel caso di esse ne esistessero molte, venivano disposte a file parallele sovrapposte, da cui si svilupparono gli altari gotici delle reliquie, con un gran numero di nicchie o scomparti per reliquiari o scrigni ... Molto presto vi si collocarono anche figure di santi senza reliquie. Gli altari scolpiti di Pacher, Riemenschneider, Veit Stoß ecc. sono preziose testimonianze di quest'arte. Spesso le figure vennero sostituite semplicemente da quadri, all'occasione anche da interi altari chiudibili o portatili, sui quali si potevano esporre quadri diversi a seconda delle feste o dei tempi liturgici (cfr. l'altare di Isenheim di Grünewald) ... Che alla fine di tutto le opere d'arte finissero per prendere il sopravvento sull'altare, e più che accentuarlo lo opprimevano, lo si capisce facilmente. Per di più in quest'epoca si ebbe nelle chiese una moltiplicazione degli altari. Essi prendevano spesso due terzi o più della parete orientale del coro, specialmente nel caso in cui questi retabli (come vengono chiamate queste sovrastrutture elevate dietro gli altari) erano molto larghi» (J.H. Emminghaus).

⁶ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.

In epoca barocca viene inserito in queste ancone d'altare il tabernacolo, addirittura sorge l'impressione, in certi casi, che l'altare costituisca soltanto il basamento per il tabernacolo, al quale si aggiunge ancora il trono per la collocazione dell'ostensorio per l'adorazione del Pane eucaristico. Poco cambia in tutto ciò anche nel XIX secolo, giacché anche in chiese nuove erano amate ancone gotiche,⁷ il tutto spesso denominato «gotico degli scrigni». Accanto a questo «altar maggiore» c'era spesso, a partire dall'epoca gotica, una molteplicità di altari laterali – in ogni caso in capo alle navate laterali, dei quali uno in generale dedicato a Maria. Questa divenne così la forma che contrassegna l'arredo anche di chiese minori: tre altari; nel mezzo il cosiddetto altar maggiore e i due altari laterali a destra e a sinistra nelle navate laterali.

Nell'epoca tra le due guerre mondiali si volle qui e là, non da ultimo per impulso del movimento liturgico, restituire all'altare significato e dignità propri, peraltro spesso innalzandolo smisuratamente sopra l'aula dei fedeli per mezzo di gradini come su una scena, e con ciò allontanandolo obiettivamente ancor più dalla comunità – una novità per la quale nella storia dell'edificio sacro non c'è praticamente precedente.

Se si prescinde dal castello di Rothenfels e da alcune costruzioni nuove del secondo dopoguerra, che per la prima volta cercano di adottare la pianta ad anello aperto,⁸ soltanto la riforma liturgica del Vaticano II fece dell'altare, come nei primi tempi della Chiesa, nuovamente «il centro dell'azione di grazie che si compie con l'Eucaristia» (PNMR 259) – appunto la mensa del Signore.

5. *Il posto della celebrazione eucaristica: una mensa*

La dignità dell'altare risiede soprattutto nel fatto che esso è mensa del Signore e della Cena del Signore. Ciò non esclude, anzi precisamente include, che in questa celebrazione è presente sotto segni sacramentali l'unico sacrificio della croce di Gesù Cristo. In questo modo la comunità raccolta attorno all'altare

⁷ Cfr. *supra*, cap. I, § 4.

⁸ Cfr. *supra*, cap. I, § 7.

«entra nella sequela del suo Signore nel mentre essa offre se stessa al Padre per Cristo nello Spirito. Dall'altare i fedeli ricevono il pane e la bevanda eucaristica. Così l'altare è al contempo mensa del sacrificio e della Cena pasquale. Da quanto detto risulta che la forma fondamentale dell'altare è il tavolo» (*Linee guida*, 5.2).

Pur in tutta l'augurabile molteplicità delle forme, questa tipologia fondamentale dovrebbe essere sempre riconoscibile e non oscurata da forme secondarie. Spesso peraltro non è questo il caso negli altari degli ultimi secoli. Si tratta per lo più di altari di pietra di forma rettangolare, nei quali spesso, a causa di annessi di sotto e di sopra, tabernacolo e altri elementi ornamentali, la forma fondamentale ed essenziale del tavolo slitta in secondo piano. A fronte di ciò le comunità riformate nell'ambito protestante sono tornate in maniera conseguente al tavolo di legno, sebbene ci siano esempi di ciò anche in chiese cattoliche.

L'altare può essere fisso, cioè ancorato al pavimento, oppure mobile (*PNMR* 261), tuttavia per l'edificio ecclesiale è raccomandato un altare fisso,

«staccato dalla parete, per potervi facilmente girare attorno e celebrare rivolti verso il popolo. Sia poi collocato in modo da costituire realmente il centro verso il quale spontaneamente converga l'attenzione di tutta l'assemblea» (*PNMR* 262).

Ciò non vuol dire che deve formare necessariamente anche il centro geometrico dello spazio. Corrisponde al simbolismo e alla dignità della Cena del Signore che ci sia, per quanto possibile, un solo altare. Vige nuovamente il principio della Chiesa antica: un solo Signore, una sola mensa del Signore, una sola comunità. In maniera corrispondente si dice nelle *Linee guida*:

«Dal carattere di assemblea della liturgia e dalla funzione dell'altare consegue che, correttamente, in ogni chiesa ci può essere soltanto un altare. Lì dove esistono altari laterali li si riguarderà come elementi ornamentali dell'ambiente e luoghi della devozione personale» (*Linee guida*, 5.2).

Ovviamente il Messale deve tenere presente che ci sono molte chiese del passato che hanno più altari: «Gli altri altari siano pochi e, nelle nuove chiese, siano collocati in cappelle, separati in qualche modo dalla navata della chiesa» (*PNMR* 267). Nel caso di costruzioni nuove occorrerà peraltro riflettere molto attentamente se, accanto all'unico altare della celebrazione eucaristica domeni-

cale – l'altare principale – sia necessario un secondo altare, ad esempio per celebrazioni feriali o di gruppi. È possibile l'utilizzo dell'unico altare su lati differenti (la comunità feriale si raduna nel transetto o nel coro, il presidente sta in questo caso sul corrispondente lato dell'altare quadrato o anche rotondo), oppure prevedere un piccolo ambiente annesso con mensa propria.

Se in una chiesa ci sono più altari, dovrebbero essere evitate definizioni come «altare maggiore» o, per converso, «altare del-per il popolo», giacché esse contrastano assolutamente con questo principio né vengono utilizzate nei documenti romani. In Germania viene chiamato qui e là

«altare per il popolo [*Volksaltar*] quell'altare che: 1) rende possibile la celebrazione della messa *versus populum*, 2) in seguito al concilio ha trovato la sua collocazione più o meno felice nel coro, 3) lo si ritiene una invenzione del concilio. Ognuna di queste definizioni è insufficiente e non giustifica la denominazione di altare del popolo, che sarebbe sensata soltanto nel caso in cui si potesse distinguere tra un 'altare del popolo' e un 'altare del clero', cosa che sarebbe davvero molto spiacevole. A questa distinzione infatti corrisponderebbe una distinzione in 'liturgia del popolo' e 'liturgia del clero', che è insostenibile e contraddice in maniera eclatante la teologia liturgica della Chiesa» (T. Maas-Ewerd).

Il concetto di «altare del popolo» suggerisce che si tratta di un arredo di qualità secondaria e di un luogo di importanza minore. Questo concetto sorge soltanto lì dove edifici sacri del passato sono stati adattati soltanto superficialmente alla forma della liturgia rinnovata. Il concetto di «altare maggiore» è particolarmente problematico per il fatto che genera l'impressione che è questo il vero e proprio altare, mentre l'altare che è attualmente e concretamente in uso per la celebrazione eucaristica della comunità – stando per lo meno all'espressione linguistica – rappresenterebbe un altare minore.

La mensa di un altare fisso dev'essere «secondo un uso e un simbolismo tradizionale nella Chiesa, di pietra, e più precisamente di pietra naturale» (*PNMR* 263), espressione con la quale si allude a Cristo come pietra angolare della sua Chiesa e chiave di volta della comunità da lui edificata (cfr. Mt 21,42 parr.; At 4,11; Ef 2,20). «Tuttavia ... si può impiegare anche un'altra materia degna, solida e ben lavorata», ad esempio metallo, oppure appunto legno. Soprattutto «gli stipiti e la base per sostenere la mensa possono essere di qualsiasi materiale, purché conveniente e solido» (*PNMR*

263). «L'altare mobile può essere costruito con qualsiasi materiale di un certo pregio e solido» (PNMR 264).

Non viene dunque prescritto che le chiese parrocchiali debbano avere necessariamente un altare fisso. Un esempio in questo senso è la parrocchiale di Giuda Taddeo in Karlsruhe – Neureut.⁹ Piuttosto, cappelle vanno dotate di altari mobili.

6. *Come comportarsi oggi con le reliquie*

Alla fede nella risurrezione dei morti si collegò fin dall'inizio per i cristiani la speranza in una vita ultraterrena. Questa non era esattamente un presupposto favorevole per la venerazione dei corpi dei defunti. Tuttavia il potente movimento della gnosi nel secondo e terzo secolo, per la quale ogni corporeità era non spirituale e corruttibile, determinò per converso nella Chiesa una sottolineatura della realtà corporale. Per illustrarla meglio venne insegnata l'identità di corpo terrestre e corpo celeste, nel senso che la nuova creazione del corpo risorto è innestata su quello terrestre. Con ciò venne posto il fondamento per la venerazione di «reliquie» (resti). Tutti coloro che erano già arrivati alla visione beatifica di Dio – inizialmente i martiri, poi anche gli asceti – vennero pensati ora come ancora presenti sulla terra a causa del loro corpo terreno, che avrebbero recuperato nell'ultimo giorno. La loro tomba divenne il luogo dei santi e concentrò su di sé il culto. Inizialmente vennero costruite su queste tombe chiese e altari. Soltanto il vescovo Ambrogio di Milano († 397) fa aprire una tomba di martiri e trasferire le loro ossa in una chiesa cittadina, cosa non possibile fino a quel momento a causa del divieto di sepoltura all'interno delle città. Ambrogio è anche colui che definisce un santo come «patrono» e gli assegna un compito di protezione:

«Dal punto di vista teologico la *elevatio* dei martiri e il loro trasferimento in un altare vennero giustificati mediante il rimando al luogo delle anime dei giusti in cielo: secondo l'Apocalisse (6,9) queste starebbero ai piedi dell'altare celeste. Come per l'anima in cielo, così per il corpo sulla terra: anch'esso dovrebbe avere il suo posto ai piedi dell'altare terrestre» (A. Angenendt).

⁹ Cfr. *supra*, cap. I, § 7.

Questo collegamento di altare e reliquie venne riguardato presto come talmente ovvio che nessun altare poteva più essere senza reliquie. Esse non erano più corpi interi ma piccole parti, che via via non vennero più collocate sotto l'altare ma nella mensa, o inserite nel suo lato frontale. Con relazione alla celebrazione eucaristica si poté dire: sull'altare ha luogo il sacrificio di Cristo, sotto quello dei martiri. Parte da qui una lussureggiante venerazione culturale delle reliquie.

Ciò modificò anche la forma dell'altare. Altari costruiti sopra reliquie ebbero spesso sul lato anteriore una piccola apertura (fenestella), attraverso cui si poteva guardare dentro o farvi passare piccoli oggetti appesi a fili in modo tale che, attraverso il contatto con le reliquie, diventavano a loro volta reliquie (di contatto). Presto le reliquie vennero collocate non soltanto nella mensa dell'altare, al posto in cui il sacerdote baciava l'altare, ma nel medioevo in scrigni appositi collocati sull'altare stesso o anche al di sopra. Con la collocazione di reliquie l'altare ottenne anche un significato nuovo, che si allontanava dall'idea di una mensa. Esso venne strutturato in forma di altare a cofano o a blocco e di conseguenza compreso, appunto, anche come sepolcro del santo.

Oggi si può constatare che nella devozione le reliquie hanno in gran parte perso quell'importanza durata più di un millennio: esse non servono più per guarire e non allontanano temporali. Oggi la fede si orienta a Cristo stesso, del quale però non possediamo reliquie:

«Ciò che i primi cristiani hanno conservato di Gesù è la sua parola, il suo esempio e il suo agire salvifico paradigmatico. ... La memoria di Gesù Cristo si trasmette dunque non con reliquie corporali o *souvenir* tangibili, ma – detto teologicamente – attraverso Parola e Sacramento».¹⁰

Gli sviluppi della venerazione delle reliquie certamente oggi non possono più essere visti come lo sviluppo conseguente di idee cristiane centrali. Fin troppi elementi di religiosità generale vi sono collegati, ad esempio l'idea della tomba come luogo della presenza del defunto. In effetti oggi non sussiste più, in questa forma, una premessa particolarmente importante per lo sviluppo della venerazione delle reliquie avvenuto a partire dal IV secolo

¹⁰ A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994.

circa: l'idea di una separazione dell'anima dal corpo. Oggi viene nuovamente sottolineato il carattere globale dell'uomo. La liturgia cattolica dei defunti parla dell'uomo come di un tutto, si rivolge al defunto e non parla più di un'anima separata dal corpo dopo la morte. Con Paolo viene sottolineato che il nuovo corpo sarà completamente diverso dal corpo terrestre provvisorio e corruttibile (1Cor 15,35-53). Con ciò la teologia è tornata in un certo senso agli inizi. Ciò non esclude ovviamente – ma precisamente include – che si tratti con cura e rispetto ciò che rimane sulla terra dopo la morte dell'uomo.¹¹ Le ossa non sono un nulla, ma luogo della memoria. Anche Gesù venne seppellito con cura, «come è usanza seppellire per i Giudei» (Gv 19,40).

Ciò ha conseguenze anche per la deposizione di reliquie nell'altare, che oggi non è più obbligatoria. Nell'introduzione alla celebrazione liturgica della Dedicazione dell'altare¹² si dice ora che

«per sua stessa natura, l'altare è dedicato soltanto a Dio, perché a Dio soltanto viene offerto il sacrificio eucaristico. È questo il senso in cui si deve intendere la consuetudine della Chiesa di dedicare a Dio anche gli altari in onore dei santi. Lo esprime assai bene Sant'Agostino: 'Non ai martiri, ma al Dio dei martiri dedichiamo altari, anche se lo facciamo nelle memorie dei martiri'. È cosa questa da spiegare ai fedeli con chiarezza. Nelle nuove chiese non si devono collocare sull'altare né statue, né immagini di santi. Neppure le reliquie dei santi esposte alla venerazione dei fedeli vanno poste sulla mensa dell'altare» (n. 10; nell'ediz. italiana n. 161).

Con sempre nuove espressioni si cerca di dire in maniera chiara e inequivocabile che le reliquie rappresentano un elemento secondario:

«La dignità dell'altare consiste tutta nel fatto che esso è la mensa del Signore. Non sono dunque i corpi dei martiri che onorano l'altare, ma piuttosto è l'altare che dà prestigio al sepolcro dei martiri» (n. 5; nell'ediz. italiana n. 156).

Peraltro si dice anche: «Verrà opportunamente conservata la tradizione della liturgia romana di deporre sotto l'altare reliquie di martiri o di altri santi» (cfr. *PNMR* n. 266). Al riguardo si debbono

¹¹ Cfr. in proposito: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed), *Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht*, Bonn 1994.

¹² Cfr. *infra*, cap. V, § 3.

tuttavia tenere presenti alcune cose. Ad esempio le reliquie devono essere grandi almeno quel tanto da essere riconoscibili come parti del corpo umano. Inoltre

«si usi la massima diligenza nel controllare l'autenticità delle reliquie. È meglio dedicare l'altare senza reliquie che riporre sotto di esso reliquie di dubbia autenticità» (Rito della Dedicazione dell'altare, n. 11b rispettivamente n. 162b).

Esse non possono più venire collocate al di sopra dell'altare o dentro la mensa, bensì soltanto sotto la mensa, vale a dire negli elementi che la sostengono (*stipes, basis*). Ovviamente non è parimenti più concesso, nel caso di mense d'altare non fatte di pietra, utilizzare una tavoletta di pietra amovibile con sigillate all'interno delle reliquie. Nel caso si compia in futuro ancora una deposizione di reliquie sotto l'altare, anche nella celebrazione relativa si deve «rendere chiaro che tutti coloro che sono stati battezzati nella morte di Cristo ... partecipano alla passione di Cristo» (n. 20/171). Per questo motivo la deposizione di reliquie avviene dopo la litania di tutti i Santi, che fa memoria di tutti i cristiani e in particolare dei membri di questa comunità.

7. *La suppellettile dell'altare*

Per la suppellettile dell'altare il Messale (PNMR 268-270) si limita a dire che durante la celebrazione della messa esso dev'essere coperto con una tovaglia in segno di «rispetto verso la celebrazione del memoriale del Signore e verso il convito»; certi come segno di venerazione e di celebrazione gioiosa «siano collocati sopra l'altare o accanto ad esso»; e «sopra l'altare, o accanto ad esso, vi sia una croce, ben visibile allo sguardo dell'assemblea riunita». Questa illuminata riservatezza sta completamente al servizio dell'idea che nell'altare riconosce «un segno di Cristo stesso» – così l'introduzione alla Dedicazione di un altare –, cosicché niente deve stornare dal suo significato proprio.

Diversamente da ciò in passato l'altare doveva essere coperto di tre tovaglie – quella più interna di lino, riguardo alla quale nel medioevo si faceva riferimento al fatto che il corpo del Signore prima della sepoltura venne avvolto in un lenzuolo di lino (Mt 27,59 parr.; Gv 19,40). Il materiale non viene oggi più prescritto.

Fuori della celebrazione eucaristica l'altare può rimanere spoglio, cosa che nel caso di buona fattura dell'altare stesso ha il suo senso e lo fa apparire ancora meglio come simbolo di Cristo. La sua totale spogliazione alla fine della celebrazione della Cena del Signore alla sera del Giovedì Santo – per il passato interpretata simbolicamente in riferimento a Mt 27,35 come la spogliazione di Gesù –

«mantiene l'uso paleocristiano di preparare e spreparare l'altare in vista di ogni celebrazione; per il resto esso stava nella sua monumentalità senza altri accessori. Del resto sopra l'altare non dovrebbe stare altro; candelieri o vasi di fiori starebbero meglio accanto ad esso» (J.H. Emminghaus).

Anche durante la celebrazione eucaristica l'altare non deve diventare un bancone per candelieri, fiori, vistoso microfono e grossi leggi, che possono rappresentare una nuova barriera che si interpone tra lo sguardo della comunità e l'evento. L'introduzione al Messale Romano non fa menzione alcuna dei fiori e, quanto alla sistemazione di candelieri, si augura che essa avvenga «tenuta presente la struttura sia dell'altare che del presbiterio, in modo da formare un tutto armonico; e non impediscano ai fedeli di vedere comodamente ciò che si compie o viene collocato sull'altare» (PNMR 269). A ciò si corrisponde nel modo migliore se i candelieri vengono sistemati accanto all'altare. Di conseguenza i ceri accesi possono venire portati in processione all'introito della celebrazione della messa e – così PNMR 84 – collocati accesi presso l'altare. Anche il libro dei Vangeli (in futuro certamente meglio una Bibbia pericopata) dev'essere portato in processione e posto sull'altare, cosicché, al di fuori della Sacra Scrittura, fino alla presentazione dei doni null'altro dovrebbe stare sull'altare. Niente viene detto circa il numero dei ceri; soltanto il rito della Comunione fuori della messa e culto eucaristico (ed. italiana 1979)¹³ ne prevede quattro. In ogni caso deve trattarsi di veri ceri e non di loro finzioni, come sottolineano espressamente le *Linee guida*. Nulla a che fare hanno poi candele non accese collocate sull'altare durante la liturgia, che tutto rappresentano fuorché festosità.

Secondo PNMR 84 nella processione d'ingresso può essere portata anche la croce e «collocata presso l'altare o in altro luogo adatto». Una tale croce astile sostituisce ogni altra posta sull'altare

¹³ EV IV, nn. 2509-2563; *Praenotanda*, pp. 313-337.

o sospesa sopra di esso, giacché *PNMR* 270 prevede soltanto «una croce».¹⁴ È senza senso deporre un'altra piccola croce sulla mensa dell'altare.

Allo stesso modo «una croce mosaicata, dipinta o a rilievo apposta alla parete del coro o eventualmente sospesa sopra l'altare non dovrebbe venire replicata: più croci non sono mai più di una sola» (J.H. Emminghaus).

L'effetto estetico dell'altare non dipende soltanto dalla sua forma precisa e dalla sua suppellettile, ma viene codeterminato dallo spazio e dalla sua sistemazione: immagini nell'abside, archi di trionfo, retabli ad ancona, tronetti, pedane, colore della parete – tutto ciò insieme determina il quadro dello spazio altare. Non solo le proporzioni tra l'altare e il suo spazio devono essere corrette, ma tutto il quadro complessivo non deve distogliere da questo centro della celebrazione liturgica:

«La configurazione dell'altare e del suo spazio può riuscire soltanto in un processo di comunicazione – all'occorrenza anche laborioso – tra comunità committente, architetti e artisti, Consiglieri e teologi» (S. Rau).

Le prescrizioni del Messale circa l'altare lasciano ampi margini e spazio a ragionevoli sviluppi. È ora un compito della comunità e degli artisti incaricati trovare forme di altare degne e corrispondenti a questi dati della teologia. Spazio altare, altare e loro arredo devono in ciò lasciarsi guidare soltanto dai contenuti della liturgia.

8. *La mensa della Parola*

«Nell'ambiente della chiesa deve esserci un luogo elevato, stabile, ben curato e opportunamente decoroso, che risponda insieme alla dignità della Parola di Dio, suggerisca chiaramente ai fedeli che nella messa viene preparata la mensa sia della Parola di Dio che del Corpo di Cristo».

Così dispone l'introduzione all'*Ordinamento delle Letture della Messa* del 1982 (n. 32) (d'ora in poi *OLM*),¹⁵ mentre l'introduzione al Messale integra: «L'importanza della Parola di Dio esige che vi sia nella chiesa un luogo adatto dal quale essa venga

¹⁴ Cfr. *infra*, cap. IV, § 3.

¹⁵ *OLM* (II edizione tipica): *EV* VII, nn. 999-1125; *Praenotanda*, pp. 209-267.

annunciata e verso il quale, durante la liturgia della Parola, spontaneamente si rivolga l'attenzione dei fedeli» (*PNMR* 272). Al riguardo è interessante notare che in questi documenti non si dice che questo luogo dev'essere collocato nello spazio altare. Questo è il caso, di regola, nelle nostre chiese, cosicché i tre luoghi funzionali – sede presidenziale, mensa dell'altare e mensa della Parola – si trovano per lo più collocati su un'unica piattaforma e reciprocamente coordinati. Tuttavia non c'è al riguardo nessuna disposizione vincolante, cosicché non sono affatto escluse altre possibili soluzioni. «Si deve peraltro far sì che, secondo la struttura di ogni singola chiesa, l'ambone si armonizzi architettonicamente e spazialmente con l'altare» (*OLM* 32). Anche qui tuttavia non viene nominato come collocazione obbligatoria lo spazio dell'altare.

Questa mensa della Parola viene denominata «ambone». Con ciò s'intende un luogo elevato, dalla parola greca *anabainein* che significa salire. Così questo luogo deve essere «elevato, stabile, ben curato e opportunamente decoroso, che risponda alla dignità della Parola di Dio». In particolare «sia adatto il meglio possibile a facilitare l'ascolto e l'attenzione dei fedeli durante la liturgia della Parola» (*OLM* 32). Anche l'introduzione al Messale dice:

«Convieni che tale luogo generalmente sia un ambone fisso e non semplicemente un leggio mobile. L'ambone, secondo la struttura di ogni chiesa, deve essere disposto in modo tale che i ministri possano essere comodamente visti e ascoltati dai fedeli» (*PNMR* 272).

Motivo di questa sottolineatura del luogo dell'annuncio della Parola di Dio è la convinzione che, quando viene annunciata la Parola della Scrittura, Cristo è presente veramente. Così nell'elaborazione di una teologia della Parola di Dio viene sottolineata l'intima relazione tra Parola di Dio e celebrazione dell'Eucaristia:

«Alla Parola di Dio e al Mistero Eucaristico la Chiesa ha tributato, e sempre e dappertutto ha voluto e stabilito che si tributasse la stessa venerazione ... Nutrita spiritualmente all'una e all'altra mensa, la Chiesa da una parte si arricchisce nella dottrina e dall'altra si rafforza nella santità. Nella Parola di Dio si annuncia la divina alleanza, mentre nell'Eucaristia si ripropone l'alleanza stessa, nuova ed eterna. Lì la storia della salvezza viene rievocata nel suono delle parole, qui la stessa storia viene rappresentata nei segni sacramentali della liturgia. Si deve quindi sempre tener presente che la Parola di Dio, dalla Chiesa letta e annunciata nella liturgia, porta in qualche modo, come al suo stesso fine, al sacrificio dell'alleanza e al convitto della grazia, cioè all'Eucaristia» (*OLM* 10).

La celebrazione della messa ha dunque due punti di cristallizzazione: liturgia della Parola e Eucaristia, ai quali corrispondono anche due luoghi: mensa della Parola e mensa del banchetto; ambone e altare. Da ciò consegue propriamente e del tutto ovviamente che i due luoghi devono corrispondersi e che di fatto essi hanno pari importanza, che deve risultare anche dalla loro conformazione. Immediatamente dopo il concilio, nel 1965, ciò venne strutturato architettonicamente nella chiesa dello Spirito Santo a Emmerich nel Basso Reno col collocare una accanto all'altra due mense di uguale fattura. Comunque un architetto lo voglia rappresentare, deve risultare che

«i *circumstantes* non sono orientati unicamente all'altare come all'unico centro di un cerchio, ma lo spazio dell'altare ha piuttosto struttura ellittica con due poli, che sono tuttavia strettamente coordinati. Uno spazio sacro cristiano è dunque progettato correttamente se tutto ciò risulta con chiarezza» (J.H. Emminghaus).¹⁶

Oltre a ciò è da tener presente che la celebrazione della messa non è l'unica forma di liturgia e che le celebrazioni della Parola in una comunità non hanno come loro centro l'altare ma, appunto, la mensa della Parola.

A partire dall'importanza della Parola dell'annuncio ci deve essere, come per l'altare, un unico ambone, che deve essere fisso e non un leggìo mobile. Esso «abbia una certa ampiezza, giacché talvolta vi debbono stare più ministri insieme» (*OLM* 34). Oltre a ciò occorre aver cura di una sufficiente illuminazione e, se del caso, di un impianto di amplificazione. Occorrerebbe peraltro valutare attentamente se questo ultimo sia assolutamente necessario.

9. Cosa avviene all'ambone?

Su ciò che deve essere declamato dall'ambone l'introduzione all'*Ordinamento delle Letture della Messa* dà informazioni precise:

«Poiché l'ambone è il luogo dal quale viene proclamata dai ministri la Parola di Dio, esso deve essere riservato, per sua natura, alle letture, al

¹⁶ Cfr. *supra*, cap. II, § 8.

salmo responsoriale e al preconio pasquale. Si possono tuttavia proferire dall'ambone l'omelia e la preghiera dei fedeli, data la strettissima relazione di queste parti con tutta la Liturgia della Parola. È invece meno opportuno che salgano all'ambone altre persone, per esempio il commentatore, il cantore o l'animatore del canto» (*OLM* 33).

L'ambone è soprattutto il luogo della lettura della Sacra Scrittura. Oltre a ciò esso è il centro spaziale dell'intera liturgia della Parola, che si compone di letture bibliche, salmi responsoriali, omelia, professione di fede e intercessioni. L'introduzione al Messale descrive così il movimento spirituale che percorre la liturgia della Parola:

«Cristo stesso è presente, per mezzo della sua Parola, tra i fedeli. Il popolo fa propria questa parola divina con i canti e vi aderisce con la professione di fede; così nutrito, prega nell'orazione universale per le necessità di tutta la Chiesa e per la salvezza del mondo intero» (*PNMR* 33).

Per coloro che non hanno conosciuto la celebrazione preconciliare della messa si può ricordare che per un intero millennio almeno, le letture, come pure tutta la messa, vennero lette e cantate in latino e nel migliore dei casi a seguire tradotte alla comunità. Oltre a ciò esse vennero, come tutta la messa, lette all'altare con le spalle ai fedeli. Dunque nessuna meraviglia che questa parte non sia stata denominata liturgia della Parola ma liturgia delle letture o addirittura «Pre-Messa» (*Vormesse*). Chi non vi partecipava ed entrava in chiesa soltanto per la preparazione dei doni – chiamata all'epoca offertorio –, si rendeva colpevole solo di peccato veniale, mentre rimanere assenti dalla cosiddetta consacrazione comportava colpa grave. Il riordino conciliare può perciò essere qualificato come una svolta rivoluzionaria, un ritorno all'ordinamento liturgico naturale e proprio dei primi secoli della cristianità.

A questo punto diventa nuovamente riconoscibile che «la fede viene dall'ascolto», dall'ascolto della Parola di Dio. E questa fede è premessa necessaria per la celebrazione di tutti i sacramenti. La celebrazione eucaristica che segue la liturgia della Parola è perciò da intendersi in una certa misura come una risposta all'ascolto della Parola di Dio. Nell'ordinamento odierno la struttura fondamentale è di nuovo trasparente: allorché i riti di introduzione, il cui luogo deve essere la sede presidenziale, sono conclusi con la preghiera del giorno, tutti siedono. L'evento si sposta ora alla

mensa della Parola. Il lettore o la lettrice si accostano all'ambone e iniziano la lettura. Così l'intera comunità è raccolta sotto la Parola di Dio:

«A causa della sua valenza simbolica l'ambone rimane in linea di principio riservato alla Parola di Dio e, al di là di essa, a parti che le sono collegate, o quantomeno alla liturgia della Parola nel suo complesso. Ne consegue che collaboratori che svolgono altri compiti non devono utilizzare l'ambone. Più precisamente occorre distinguere tra parti che vengono svolte esclusivamente all'ambone e altre che vengono svolte stando ad esso o in qualche altro luogo» (R. Pacik).

All'ambone appartengono le letture e il canto dell'*Exultet*. Da esso può (ma non necessariamente deve) essere proclamato il salmo responsoriale (*PNMR* 36). Ciò vale anche per l'omelia, che il sacerdote può tenere anche dalla sede. Le intercessioni possono essere proposte dall'ambone, nel qual caso il presidente le apre e le chiude alla propria sede o all'ambone: così l'introduzione al Messale (n. 132), mentre l'introduzione all'*Ordinamento delle Letture* (n. 31) esige che nel fare ciò il presidente rimanga alla propria sede, mentre le intenzioni di preghiera vengono proposte dall'ambone.

In non poche comunità però queste disposizioni non vengono per niente osservate. Da certe parti l'ambone viene utilizzato già per i riti di introduzione. Altrove il sacerdote sta fin dall'inizio all'altare, nel qual caso le differenze tra riti iniziali, celebrazione della Parola e dell'Eucaristia scompaiono. Oppure viene all'ambone ognuno che nel prosieguo della liturgia debba leggere, annunciare o cantare qualcosa. In tal caso l'ambone diventa un pulpito universale per ogni oratore e moderatore. In questi casi e in altri simili l'ambone non può esplicare la sua funzione teologica e simbolica.

Un problema per la sua sistemazione si pone quando il presbiterio è troppo piccolo, com'è il caso soprattutto per cappelle. In tali casi un ambone fisso o anche soltanto un leggio risulta semplicemente schiacciato tra gli altri due poli funzionali, cioè sede e altare. In tali casi è senz'altro da valutare se non corrisponda maggiormente alla dignità della Parola di Dio l'utilizzo dell'altare tanto come mensa della Parola che del Pane.

10. Oscillazioni storiche del luogo della Parola

Per la sistemazione attuale del luogo dell'annuncio, può giovare senza dubbio tenere presenti quali tentativi di soluzione si sono avuti nella storia della liturgia.

Nell'antichità ciascun maestro parlava dalla propria sede e gli scolari stavano in piedi o accucciati all'intorno. Nella sinagoga si predicava e si insegnava dalla «cattedra di Mosè» (Mt 23,2). Nella casa-chiesa di Dura Europos¹⁷

«si trova sul lato orientale del piccolo ambiente comunitario una predella sulla quale con tutta probabilità, al momento della liturgia della Parola, era collocata una cattedra, mentre durante l'Eucaristia ci stava un piccolo altare mobile. Questa situazione la possiamo presumibilmente estendere a tutti i luoghi di riunione dell'antichità cristiana. Se il vescovo non teneva egli stesso la lettura, senz'altro uno dei presbiteri che sedevano accanto a lui poteva alzarsi, forse anche avanzare di uno o due passi e stando in piedi così annunciare i sacri testi. Ben difficilmente si sentiva il bisogno di un arredo apposta» (J.H. Emminghaus).

Diversamente avvenne quando il cristianesimo prese a diffondersi dopo la svolta costantiniana nel IV secolo. Le grandi basiliche, ora divenute necessarie,¹⁸ presentavano spesso tra la sede episcopale e gli ultimi ascoltatori una distanza fino a 50 metri, che difficilmente si può colmare con una voce normale. È da dubitare che ci fossero amboni già allora. Nella sua predica per la dedicazione della basilica di Tiro, attorno all'anno 314, Eusebio di Cesarea non menziona ambone, ma soltanto la sede del vescovo, il banco presbiterale e l'altare coi cancelli che lo cerchiavano, altare al quale il vescovo – così riferisce attorno al 400 la pellegrina a Gerusalemme Egeria – accedeva per l'annuncio, per poter essere compreso da tutti. In primo luogo venne senz'altro elevata l'abside sulla quale stava la cattedra del vescovo – inizialmente ancora mobile. Da questo podio nell'abside probabilmente il lettore avrà proclamato la Scrittura.

Una specifica tribuna per i lettori è conosciuta in Grecia a partire dalla fine del IV secolo, sulla quale occorre salire (*anabainein*, da cui «ambone»):

¹⁷ Cfr. *supra*, cap. II, § 4.

¹⁸ Cfr. *supra*, cap. II, § 5.

«Originariamente essa serviva alla proclamazione delle letture, mentre luogo dell'omelia continuava ad essere la cattedra. Tuttavia per una migliore acustica utilizzavano l'ambone occasionalmente anche i predicatori. Così si riferisce di Giovanni Crisostomo († 407) che insegnava stando seduto all'ambone» (R. Pacik).

Questo ambone poteva consistere in una piattaforma quadrata, poligonale o anche rotonda, del diametro fino a un massimo di due metri, cui si accedeva spesso per tre fino a nove gradini. Essa era collocata in buona visuale della comunità, spesso collegata con lo spazio altare da un corridoio provvisto di cancelli.

In Siria si sviluppò dall'architettura sinagogale il *bema*, una tribuna collocata in mezzo alla chiesa, più o meno rialzata rispetto al pavimento e provvista di cancelli. Su di essa trovavano posto fino a 12 chierici e lettori. Il *bema* era luogo centrale della liturgia della Parola ed era strutturato nientemeno che con la stessa cura e importanza del settore altare. Sul *bema* veniva deposta la Scrittura così che esso corrispondeva, come mensa della Parola, alla mensa dei doni eucaristici. Durante la liturgia della Parola la comunità era raccolta intorno al *bema*, mentre di seguito si radunava per la celebrazione dell'Eucaristia attorno all'altare collocato più a oriente. Con il sopravvento degli arabi e l'islamizzazione questa impostazione, interessante forse anche per l'organizzazione degli ambienti liturgici di oggi, andò perduta, impostazione che rende concretamente ed efficacemente percepibili i due poli della celebrazione della Messa. Nelle cosiddette città morte della Siria si ritrovano testimonianze di questa situazione negli edifici ecclesiastici abbandonati e nel frattempo diroccati. Un *bema* è spesso ancora presente in certe sinagoghe, ad esempio in Safed nell'Alta Galilea.

In Occidente il luogo dell'annuncio migrò ripetutamente, sempre alla ricerca di un posto ottimale. In effetti mai nella storia della messa venne prescritto in maniera vincolante un posto piuttosto che un altro. Quando l'altare venne spostato alla parete orientale¹⁹ e il sacerdote leggeva in lingua latina l'epistola rivolto all'altare invece che alla comunità sul lato destro, mentre leggeva il Vangelo sul lato sinistro, un ambone non fu più propriamente necessario. Con ciò la liturgia della Parola aveva perso la sua importanza propria e originaria.

¹⁹ Cfr. *supra*, § 4.

Mentre però in Italia la tradizione dell'ambone rimase viva fino al XIV secolo, a nord delle Alpi, specialmente in chiese vescovili e monastiche si svilupparono, a partire dal XII secolo, tra i pilastri della crociera davanti allo spazio altare o davanti al coro, dei «cancelli» di pietra che separarono l'abside, o il coro, dalla navata dei fedeli. Motivo per questo sviluppo fu il numero rapidamente crescente di chierici officianti presso le chiese vescovili e collegiate, come pure di monaci presbiteri nei conventi. La solenne liturgia dei presbiteri, con i cori dei chierici disposti sui lati lunghi di quel prolungamento nella zona dell'altare chiamato per questo «coro»,²⁰ non era più accessibile alla comunità, cosicché nel coro si svolgeva la liturgia dei chierici, mentre nella navata quella più semplice per il popolo, oramai anche spazialmente separato da questi cancelli, davanti ai quali stava un altare detto «della croce», pensato apposta per le messe con partecipazione del popolo. Esso venne chiamato «altare della croce», perché aveva di regola il patrocinio della croce ed era coronato con una croce con ai lati le figure di Maria e dell'evangelista Giovanni (Gv 19,25 ss.). Questo altare venne in molti casi sovrastato da un ciborio che insieme con i cancelli formava una piattaforma sopra la quale si poteva predicare in maniera ben visibile e udibile da tutti, ma vi potevano anche essere esposte delle reliquie o addirittura vi poteva trovar posto il coro. Questo pontile (in tedesco *Lettner*, da *lectorium*: il luogo della lettura al pubblico) era raggiungibile da dietro – dunque dallo spazio del coro – attraverso una scala. A differenza dell'ambone, esso non era previsto per l'annuncio della Parola. Nonostante i *Lettner* siano tra le più belle testimonianze dell'arte gotica, all'inizio dell'epoca barocca vennero rimossi da quasi tutte le chiese cattoliche, giacché ora il Cristo presente nel tabernacolo e nell'ostensorio doveva poter vedere tutta la sua comunità, e questa a sua volta vederlo nell'Ostia, che allo scopo venne esposta all'adorazione su lussuosi altari a retablo.²¹

Nelle chiese parrocchiali lo sviluppo avvenne in maniera diversa e precisamente nel senso del passaggio dagli amboni collocati in vicinanza dell'altare ai pulpiti posti nella navata. Con la crescente attività predicatoria, specialmente da parte degli ordini mendicanti nel XIII secolo, la predica al popolo venne collegata

²⁰ Cfr. *supra*, § 4.

²¹ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.

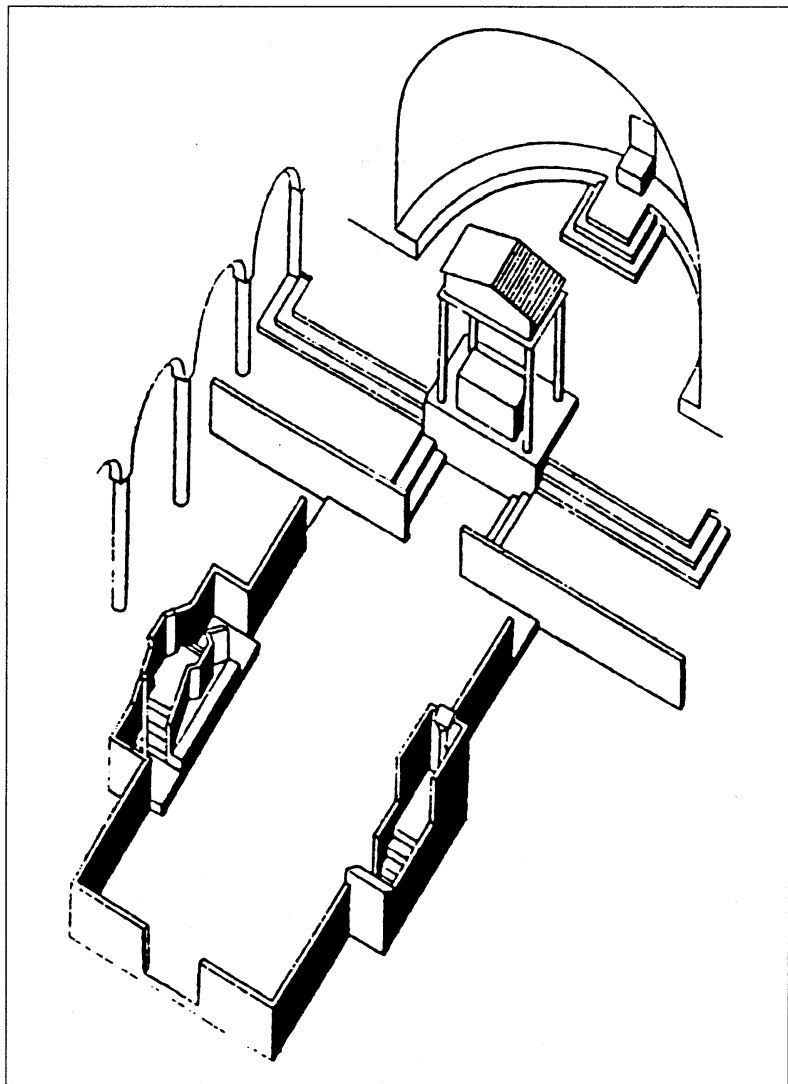


Fig. 17. San Clemente, Roma, IV secolo - fine XI secolo: amboni fortemente avanzati nel vano assemblea, *schola cantorum* tra l'altare e il vano assemblea per la liturgia della Parola.

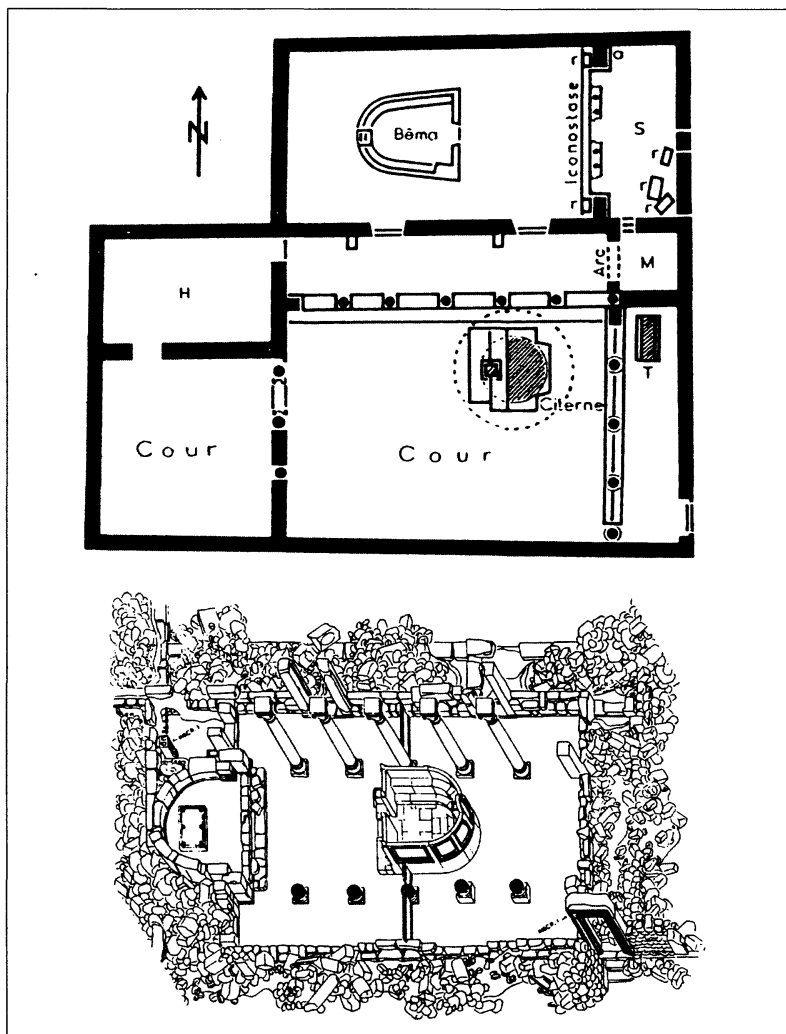


Fig. 18. In alto: casa-chiesa di Quirk Bizzeh, Siria (V-VI secolo): *béma* nel mezzo dello spazio assemblea con banco presbiterale, iconostasi davanti al vano altare. In basso: l'assonometria di questa chiesa siriana mostra bene la sistemazione del *béma* al centro.

con le liturgie – e ciò era una novità – come pure tenuta fuori da queste. Le tradizionali prediche quaresimali serali giunte fino a noi, e qui e là ancora in voga, sono un'altra conseguenza di

questo sviluppo. Allo scopo vennero utilizzati inizialmente arredi di legno, e a partire dal XIV secolo pulpiti di pietra, in tedesco *Kanzeln*, parola derivante da «cancelli»: le balaustre attorno allo spazio altare, alle quali nel primo millennio era appoggiato l'ambone. Per motivi pratici ad un certo punto questi pulpiti per la predica non vennero più piazzati in mezzo della chiesa, dove in occasione di processioni potevano intralciare, ma li si appoggiò a un pilastro della navata centrale, per lo più dal lato del Vangelo:

«In tal modo era nato un nuovo luogo liturgico. Nelle 'Liturgie con predica' esso formava il loro unico centro, mentre nella messa la comunità cambiava due volte di posto (banchi infatti non ce n'erano ancora): dall'altare al pulpito e nuovamente all'altare» (R. Pacik).

«Nella storia della predica risulta innegabile che, di pari passo con questa lontananza spaziale del pulpito dall'altare, va l'allontanamento dalla vecchia omelia di esegesi biblica in direzione della predica generalista. In tal modo il motto 'Predica dall'altare' coniato dal movimento liturgico negli anni Trenta e Quaranta del secolo XX esprime non soltanto una modifica spaziale del luogo della predica ma, prima ancora, una riflessione sulle radici bibliche di ogni annuncio» (J.H. Emminghaus).

Le Chiese della Riforma ripresero questa sistemazione. Per la liturgia della Parola

«i luterani si collegarono all'uso medioevale di proclamare le letture dall'altare – ora rivolti alla comunità – e più tardi da un pulpito collocato nello spazio altare. Il Vangelo, che chiaramente stava alla base della predica della messa domenicale, venne in parte ripetuto dal pulpito, oppure letto soltanto da lì» (R. Pacik).

L'importanza che il Concilio Vaticano II annette alla proclamazione della Parola si accorda ben poco con la predica dal pulpito. Così appariva sensato da una parte riavvicinare nuovamente l'altare alla comunità e al contempo riorganizzare il luogo dell'annuncio – e ciò tornando all'ambone della Chiesa dei primi secoli.

11. *Il luogo dell'ammissione nella comunità: il fonte battesimale*

«Qui è la fonte della vita; essa lava la terra intera. Il suo flusso benedetto scaturì dalla ferita del Signore». L'apprezzamento del luogo battesimale che appare in questa iscrizione posta sopra il battistero della basilica lateranense in Roma non trova purtroppo

un riscontro in molte delle nostre chiese. Se battesimo ed eucaristia sono i due sacramenti più importanti, il luogo del battesimo deve ottenere una sistemazione corrispondente a questa importanza. In ciò il fonte ha, come l'altare e l'ambone, un significato che travalica la pura celebrazione del battesimo, per essere luogo di memoria duratura del battesimo stesso, che dovrebbe trovare riscontro sia dal punto di vista funzionale che artistico.

La secolare prassi quasi esclusiva di battesimo di bambini ha portato non solo a un rattappimento della liturgia battesimale, ma anche a un ridimensionamento del luogo del battesimo:

«La vasca battesimale diventò il modello in scala dell'originario battistero; l'azione battesimale della triplice aspersione con acqua (*perfusio*) oppure parziale – più raramente totale – immersione (*immersio* rispettiv. *submersio*) si ridusse all'infusione di poche gocce d'acqua sulla fronte dell'infante. I riti esplicativi dell'unzione con il crisma e della consegna della veste bianca e del cero divennero dei segni striminziti e quasi magici delle originarie azioni simboliche. Sull'altro versante questa prassi liturgica ha contribuito per la sua parte al fatto che presso i fedeli è venuta praticamente a scomparire una consapevolezza pastorale della propria dignità battesimale e della propria missione» (F.-P. Tebartz-van Elst).

Originariamente si battezzava dove c'era acqua, dunque presso una fonte (At 8,36-38), lungo un fiume (At 16,13 ss.) o in casa (At 10,48). Il denudamento che comportava il battesimo per immersione di neofiti adulti determinò il sorgere di ambienti battesimali riservati, come si può riscontrare già nella casa-chiesa di Dura Europos.²² Dal IV secolo in poi praticamente ogni chiesa vescovile possiede un proprio battistero, un luogo specifico per il battesimo, con bacino scavato nel pavimento, spesso a forma di croce; oltre a ciò occorre ambienti annessi come spogliatoi. Dal battistero i neobattezzati passavano nell'ambiente della comunità, dove ricevevano dal vescovo l'unzione e il sigillo – quest'ultimo chiamato oggi sacramento della Cresima. A seguire prendevano parte alla loro prima Eucaristia, cosicché, all'inizio, la celebrazione dell'incorporazione e assunzione nella comunità e nella Chiesa avveniva in una celebrazione unica di bagno, unzione ed Eucaristia, e ciò per lo più nella notte pasquale. Con la delega del battesimo ai presbiteri nelle chiese parrocchiali si riscontrano anche in esse, a partire dal V-VI secolo, battisteri dedicati. Il prevalere del battesimo

²² Cfr. *supra*, cap. II, § 4.

dei bambini rispetto a quello degli adulti avrebbe potuto, in sé, far scomparire relativamente presto battisteri dedicati. Invece li si conservò fino a medioevo inoltrato, spesso molto doviziosi (vedi Firenze), come simbolo dell'alto apprezzamento del sacramento fondamentale del battesimo, nonostante per il battesimo dei bambini si siano imposti in maniera crescente vasche battesimali a forma di catini e coppe collocate in cappelle laterali spesso anguste.

La rinnovata liturgia del Vaticano II dell'incorporamento di bambini e adulti nella comunità ha, con le sue diverse sequenze di azioni, a sua volta conseguenze sullo spazio sacro. Il battesimo è ora nuovamente una celebrazione comunitaria, che deve raccogliere una comunità più ampia possibile – nel caso ideale in connessione con la celebrazione dell'Eucaristia – e deve avvenire nel contesto di una liturgia della Parola. Nelle sue diverse parti la liturgia battesimale ha luogo in posti diversi, ad esempio, nel caso del battesimo dei bambini, i riti iniziali all'entrata della chiesa, l'annuncio della Parola all'ambone, il battesimo stesso al fonte e la chiusa della celebrazione all'altare. I trasferimenti da un luogo all'altro, eventualmente in processione, devono poter svolgersi senza impedimento. Il rito del Battesimo dei bambini del 1969²³ prescrive (n. 25):

«Il battistero o il luogo nel quale si trova il fonte battesimale, ... può collocarsi in una cappella interna o esterna alla chiesa, oppure situarsi nella chiesa stessa, in tal caso però in vista ai fedeli. In ogni caso deve essere possibile che una comunità si raduni presso il fonte battesimale».

Vasche battesimali del passato servivano in prima linea alla conservazione dell'acqua battesimale lungo tutto l'anno. Oggi, al di fuori del tempo pasquale, in ogni celebrazione battesimale viene cantata o proclamata la lode e l'invocazione a Dio sull'acqua – una preghiera anamnetico-epicletica che esprime il contenuto teologico dell'ammissione nella Chiesa. Da ciò scaturiscono nuove esigenze e possibilità per la sistemazione del luogo del battesimo. Al riguardo si accenna espressamente al fatto che il fonte battesimale

«può essere configurato in modo che l'acqua scorra dentro nella vasca e ne possa anche uscire. Si raccomanda una tale sistemazione, giacché l'acqua corrente è un segno più espressivo di vita».²⁴

²³ EV III, nn. 1091-1157; *Praenotanda*, pp. 59-73.

²⁴ N. 50 dell'edizione tedesca del Rituale; meno espliciti i. nn. 18-24 dell'edizione romana e italiana (EV III, nn. 1109-1115).

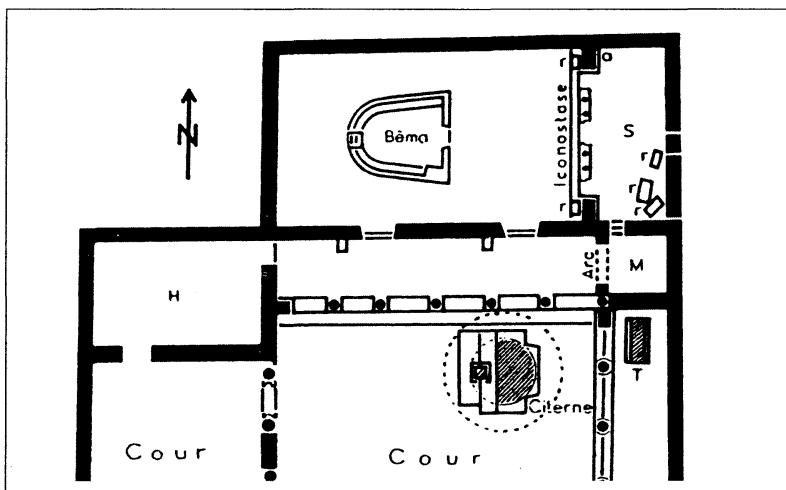


Fig. 19. Battistero di Salona: (V-VI secolo): 1. Atrio (nartece); 2. Ambiente dei catecumeni; 3. Cortile; 4. Ambiente per riti diversi (effata, lavanda dei piedi); 5 . Spogliatoio; 6. Battistero ottagonale con vasta a forma di croce, nella quale si può entrare.

È inoltre da tenere presente che si può battezzare «per immersione» o «per infusione»: «Il battesimo per immersione è più adatto ad esprimere la partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo».²⁵ In ogni caso, altezza, grandezza e forma del fonte battesimale dovrebbero essere dimensionati in modo che il battesimo possa avvenire per immersione.

La rivitalizzazione del catecumenato degli adulti ha portato, soprattutto negli Stati Uniti, ad orientarsi, nella sistemazione di questo luogo liturgico così importante per la fede, alla Chiesa antica, cosa che trova espressione nelle seguenti raccomandazioni. Il luogo del battesimo è un luogo funzionale liturgico della comunità che deve essere fisso e permanente, come pure simbolo chiaro dell'inserimento nella comunità della Chiesa; esso deve essere visibile a tutta la comunità; la pari dignità della prassi di battesimo dei bambini e battesimo degli adulti deve essere riconoscibile, ad esempio attraverso un fonte battesimale elevato per il battesimo dei bambini, dal quale fluisce acqua in una vasca più grande nella

²⁵ N. 12 dell'ed. ted.; per l'ed. romana e it., cfr. *supra*, nota 24.

quale anche adulti possono venire battezzati; il neofita deve poter entrare nella vasca, in modo che l'acqua battesimale possa essere versata su tutto il corpo; dovrebbe trattarsi di acqua corrente; ci deve essere posto per il cero pasquale e per una conservazione visibile dell'olio del crisma, con il quale il battezzato dev'essere unto – in certe comunità degli Stati Uniti anche asperso. Ci sono abbondanti esempi del fatto che la trafila decisionale di una comunità a mettere a punto una sistemazione del luogo battesimale adeguata alla sua fede, porta a un rinnovamento sia liturgico che spirituale, giacché in questo modo si giunge a una riscoperta e rivitalizzazione di segni dimenticati o finora non valorizzati. Esempi di ciò vi sono anche nell'ambito linguistico tedesco.

Così già nel 1988 la comunità di San Paolo in Wien-Döbling ha promosso una simile ristrutturazione: tra lo spazio dell'altare e quello dei fedeli venne inserita nel pavimento una vasca che può essere attraversata da neofiti adulti, nella quale tuttavia può essere immerso anche un bambino. Una sistemazione simile riceve in questo momento la chiesa di San Cristoforo in Westerland/Sylt.²⁶ Con ciò non cambia soltanto lo spazio ecclesiale; infatti esso sviluppa nuovi segni liturgici in grado di cambiare a loro volta la comunità.

È peraltro riscontrabile uno sviluppo sotto molti aspetti increscioso. Giacché in ogni battesimo l'acqua deve essere benedetta apposta, spesso si utilizzano soltanto catino e brocca, mentre il fonte battesimale rimane completamente inutilizzato. Con ciò viene però fortemente svalorizzato il simbolismo del rito dell'acqua. Il fonte battesimale infatti, come l'altare, «ha un significato che travalica la pura celebrazione del sacramento: esso è memoria permanente del battesimo e ciò dovrebbe trovare espressione anche nella sua sistemazione funzionale e artistica» (*Linee guida*, 5.5). Una prescrizione su dove esattamente debba essere collocato il luogo del battesimo non c'è più. Importante è però che rientri nell'arco di visuale della comunità, anche perché nella notte pasquale è lì che deve avvenire la lode e l'invocazione di Dio sopra l'acqua, e dunque la benedizione dell'acqua battesimale. Sicuramente esistono possibilità di soluzione diverse, che però devono rispettare i dati teologici fondamentali.

²⁶ Cfr. *supra*, cap. II, § 8.

12. *Il luogo della riconciliazione*

Il confessionale, conosciuto soltanto a partire dall'epoca barocca, è espressione di una contrazione della celebrazione liturgica della riconciliazione in direzione di una confessione individuale con annessa assoluzione con modalità quasi del tutto private. Il luogo originario per l'ascolto della confessione dei peccati era la cattedra o una sedia approntata per questo scopo come segno dei poteri del ministro (Mt 16,18; 18,18; Gv 20,23), primariamente il vescovo, poi anche il presbitero. Inizialmente questa sedia era mobile e collocata per lo più in vicinanza dell'altare. La forma presente si sviluppò soltanto a partire dal XVI secolo: per impedire l'udizione della confessione anche da altri presenti, i fianchi di questa sedia vennero elevati e provvisti di una grata; gli inginocchiatoi laterali dei penitenti avvolti con delle pareti e provvisti di un tetto, cosicché ne risultarono tre celle: quella del confessore al centro e quelle dei penitenti ai due lati.

Le *Linee guida* dei vescovi tedeschi si augurano che, come per il fonte battesimale, anche per il luogo del sacramento della penitenza si parta dalla forma integrale dell'azione liturgica. Ci deve essere possibilità di annuncio della Parola, che è parte integrante della celebrazione, come pure si richiede spazio per il compimento di gesti liturgici come l'imposizione delle mani: ambedue cose praticamente impossibili nel confessionale tradizionale. Allo scopo dev'essere allestito nella chiesa un ambiente sufficientemente grande come aula penitenziale, nella quale il penitente, schermato all'entrata da una grata, possa rimanere come finora nell'anonimato, o aggirando la grata possa sedersi a un tavolo di fronte al sacerdote per un colloquio penitenziale faccia a faccia.

Praticamente nessun sacramento ha conosciuto nel corso della storia cambiamenti così forti come la penitenza. L'ordinamento penitenziale canonico dei primi secoli mette in primo piano l'opera penitenziale come prova di un'autentica conversione. La confessione delle colpe veniva resa in segreto davanti al vescovo e si trattava di chiarire se la gravità della colpa rendesse necessario un procedimento penitenziale. Da ciò scaturiva la decisione sulla lunghezza del periodo in cui il peccatore, dopo l'ammissione allo stato dei penitenti, doveva fare penitenza pubblica. Dopo di ciò il vescovo ufficializzava la riconciliazione con la comunità, nella quale si esprimeva al contempo la riconciliazione con Dio. Questo

ri-accoglimento nella comunione eucaristica (riconciliazione) si compiva a Roma per lo più il Giovedì Santo attraverso l'imposizione delle mani e la preghiera. Nel VI secolo questa prassi penitenziale venne sostituita dalla cosiddetta 'penitenza tariffata iredossese': il presbitero si informa sui peccati, sulle trasgressioni e da un prontuario legge al penitente la penitenza che consegue ad ognuna delle colpe confessate. Fatta l'opera penitenziale il penitente doveva recarsi di nuovo dal presbitero, che gli impartiva l'assoluzione. Attorno all'anno 1000 avvenne un cambiamento importante: l'assoluzione venne ora concessa immediatamente dopo il riconoscimento delle colpe e soltanto dopo veniva assolto l'impegno penitenziale – da qui il nome di «confessione» per tutto il procedimento.

La liturgia penitenziale rinnovata dal Concilio Vaticano II pone l'accento principale sulla riconciliazione, che è lo scopo e il traguardo di pentimento, confessione e riparazione. Ciò risulta soprattutto nelle forme della celebrazione che vengono a integrare la confessione individuale: l'assoluzione generale nella quale la confessione dei singoli ha luogo soltanto dopo l'assoluzione concessa comunitariamente a un gruppo abbastanza numeroso e, ancora, la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale,²⁷ nella quale a una liturgia della Parola seguono le confessioni individuali, che possono venire ascoltate da più sacerdoti in diversi luoghi della chiesa, mentre l'assoluzione viene impartita nuovamente in sede comunitaria. Si potrebbe pensare a un collegamento dell'annuncio della Parola con il mercoledì delle Ceneri, della confessione dei peccati e della riparazione con la Quaresima, dell'assoluzione per tutti col Giovedì Santo. Per queste forme non occorre propriamente un luogo specifico della celebrazione, giacché essa è inserita in una liturgia della comunità. Soltanto per la confessione individuale delle colpe occorre un luogo e un'occasione che può essere il confessionale tradizionale o l'aula delle confessioni.

²⁷ EV IV, nn. 2675-2729; *Praenotanda*, pp. 339-372.

Luoghi devozionali nell'ambiente liturgico

1. *La custodia dell'Eucaristia*

Di primo acchito può irritare che si parli del luogo della conservazione delle specie eucaristiche, il tabernacolo (dal latino *tabernaculum* = tenda), soltanto tra i luoghi di devozione situati nello spazio sacro, che servono al culto dei fedeli. In effetti il tabernacolo non appartiene ai luoghi veri e propri di azione liturgica. Tale è anche l'opinione dell'introduzione al Messale, che colloca gli articoli 276 e 277 su «Il posto della custodia della santissima Eucaristia» tra la trattazione de «Il posto della *schola* e dell'organo o di altri strumenti musicali» (PNMR 274-275) e «Le immagini esposte alla venerazione dei fedeli» (PNMR 278). Possibilmente il tabernacolo non dovrebbe avere nessuna importanza per la celebrazione dell'Eucaristia, giacché «si desidera vivamente che i fedeli ricevano il Corpo del Signore con ostie consacrate nella stessa Messa» (PNMR 56/h). Soltanto in casi eccezionali all'interno di una celebrazione della messa il tabernacolo dovrebbe venire usato per la comunione, e cioè se risulti che sono state consacrate troppe ostie o troppo poche. Nei casi normali ciò però può senz'altro venire evitato.

Sul nesso tra celebrazione eucaristica e venerazione del Santissimo, come anche sul luogo della custodia,¹ l'introduzione al *Rito della Comunione fuori della Messa e culto eucaristico*, purtroppo spesso disatteso,² fa delle affermazioni teologiche che possono essere riassunte come segue. La presenza di Cristo nelle specie eucaristiche è frutto della celebrazione della messa e come tale deve apparire. Ne consegue una separazione di altare e tabernacolo:

¹ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.

² EV IV, nn. 2509-2563; *Praenotanda*, pp. 313-337. Edizione tedesca e commento a cura dell'Istituto Liturgico di Salisburgo-Treviri-Zurigo, Einsiedeln 1994².

«Scopo primario e originario della conservazione della Eucaristia fuori della Messa è la somministrazione del Viatico; scopi secondari sono la distribuzione della comunione e l'adorazione di nostro Signore Gesù Cristo, presente nel Sacramento» (n. 5).

È dunque la conservazione per morenti ed ammalati che porta all'uso di venerare il pane conservato. Da ciò consegue che

«il luogo per la conservazione dell'Eucaristia si distingue davvero per nobiltà e decoro. Si raccomanda caldamente che sia adatto anche all'adorazione e alla preghiera personale ... È più facile raggiungere questo scopo se si allestisce una cappella separata dal corpo centrale della chiesa ...» (n. 9),

suggerimento che corrisponde quasi alla lettera a *PNMR* 276, dove perfino lo «si raccomanda vivamente»:³

«Ogni chiesa deve avere un solo tabernacolo, giacché una duplicazione ne oscurerebbe la significatività (l'unico Signore nell'unico pane). Se il tabernacolo è collocato nello spazio dell'altare, è da fare attenzione che sia chiaramente distinto dall'altare e nella sua fattura non metta in secondo piano la forza espressiva dei luoghi liturgici dell'altare e dell'ambone. La collocazione del tabernacolo nell'asse mediana è poco corrispondente all'attuale idea di liturgia e possibilmente dovrebbe essere evitata» (*Linee guida*, 5.4).

PNMR 276 prevede in linea di principio una cappella del Sacramento e soltanto in seconda linea «un altro luogo della chiesa molto visibile e debitamente ornato». Nel caso questa cappella venisse utilizzata anche per le messe feriali, vanno tenuti separati altare della celebrazione e tabernacolo. Certamente per un luogo adatto per la custodia delle specie eucaristiche è da fare in modo che non sia troppo lontano dall'ambito dell'altare.

«Si custodisca la Santissima Eucaristia in un unico tabernacolo, inamovibile e solido, non trasparente» (*PNMR* 277). Il Codice di Diritto Canonico del 1983 al canone 940 stabilisce che

«davanti al tabernacolo nel quale si custodisce la Santissima Eucaristia, brilli perennemente una speciale lampada, mediante la quale venga indicata e sia onorata la presenza di Cristo».

Altre prescrizioni non sono più in vigore.

³ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.

2. *L'immagine nell'ambiente liturgico*

Non si richiamerà mai abbastanza che l'ambiente liturgico deve corrispondere alla celebrazione della fede. Esso è adatto

«se la comunità risulta visibilmente come la titolare della liturgia e sia possibile in esso, nelle sue molteplici forme, la celebrazione della salvezza e dell'incontro con Dio e con coloro che, nelle relazioni reciproche e nella solidarietà, vogliono essere popolo di Dio ... Pur in tutta l'autonomia possibile, l'espressione artistica non può contrastare con questi punti fermi».

Così un'istruzione del 1996 della Commissione liturgica della Conferenza Episcopale Tedesca riassume, sotto il titolo *Liturgie und Bild*⁴ (4.1), ciò che la Costituzione liturgica del Concilio Vaticano II ha affermato circa l'arte sacra (cfr. SC 122-129). E le *Linee guida* (2.2) chiosano:

«Nello spazio liturgico l'arte, con i suoi propri mezzi, serve all'annuncio della Parola di Dio e all'introduzione ai misteri celebrati. Così s'è sempre concepita l'arte nello spazio sacro, trattisi di pittura, scultura, arte delle vetrate, come anche dei metalli e dei tessuti».

Di conseguenza si possono senz'altro sollevare questioni circa la capacità liturgica dell'arte nello spazio ecclesiale.

Tutto ciò che appartiene alla liturgia – la forma stessa della celebrazione, lo spazio, le suppellettili, i paramenti, le sculture, i quadri ecc. – esprime un'estetica della fede di volta in volta molto precisa. Estetica della fede significa qui percezione sensibile, dove si tratta del rendersi visibile dell'invisibile e del rendersi udibile dell'inudibile. Quando ciò accade in maniera adeguata, la liturgia, compresi tutti gli elementi che rendono possibile la percezione sensibile, può essere definita un'opera d'arte globale e la celebrazione stessa può senz'altro essere paragonata a una performance o atto artistico:

«Lo spazio plasmato dalla liturgia è esso stesso, nella sua disposizione corretta, un'immagine. Ogni specie di quadro o di immagine che viene introdotta nella chiesa ha senso soltanto se interagisce con l'immagine di spazio originariamente data» (H. Muck).

⁴ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed), *Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe*. Handreichung der Liturgiekommision der Deutschen Bischofskonferenz vom 23.04.1996 (Arbeitshilfen, 132), Bonn 1996, 50 pp.

Ci sono spazi così meravigliosamente organizzati che non sopportano immagini aggiuntive, ad esempio la chiesa del Corpus Domini in Aquisgrana.⁵ Circa la critica avanzata a causa dell'assenza in essa di una qualsiasi immagine, scrisse all'epoca Romano Guardini:⁶

«Per quel che riguarda l'assenza di immagini nello spazio liturgico, la loro mancanza è invece essa stessa un'immagine. Detto fuori di paradosso: il vuoto generato correttamente da spazio e superficie non è pura negazione dell'immagine, ma il suo polo opposto. Esso si relaziona a questa come il silenzio alla parola. Non appena l'uomo si rende disponibile ad esso, vi percepisce una presenza misteriosa. Esso esprime del sacro ciò che va oltre forma e concetto».

Per Schwarz come per Guardini lo spazio vuoto arredato del puro necessario, la parete bianca, la luce impiegata in modo mirato non erano piatto funzionalismo, ma segno del sacro.

Lo sforzo di riduzione di oggetti nello spazio liturgico, come la riduzione delle genuflessioni nella messa, non significa impoverimento ma concentrazione sull'essenziale. Per molte comunità ciò è difficilmente sopportabile, forse perché ambienti siffatti sono un permanente appello a riempire questo spazio col proprio agire. Per quanto importanti siano le immagini per la devozione personale al di fuori della liturgia, per la liturgia stessa esse non sono indispensabili. Attraverso l'agire di una comunità nello spazio liturgico si manifesta in modo simbolico l'epifania di Dio. Per questo la liturgia ha bisogno di uomini, lingua, canto e musica, movimento e gesti, ma non di immagini:

«Anche l'assenza di immagini può essere 'immagine' nella misura in cui rimanda all'assemblea e all'evento liturgico – i quali sono a loro volta da riguardare sotto l'aspetto dell'immagine. Questa concezione dell'immagine può entrare in concorrenza con immagini secondarie. Qui sta una ragione più profonda della permanente disputa circa le immagini che attraversa tutta la storia del cristianesimo e ha avuto – e sicuramente sempre avrà – fasi di amicizia per l'immagine e fasi di ostilità iconoclasta (distruzione di immagini e odio ad esse). Purtroppo occorre tenere presente che il cristianesimo, come parte della cultura attuale, non può a meno delle immagini. Mai l'immagine ha giocato un ruolo così forte come nell'epoca dei *media*. L'onnipresenza di immagini richiede oggi un rapporto inedito con l'immagine. Proprio a causa dell'immagine occorre una ascesi dell'immagine» (A. Gerhards).

⁵ Cfr. *supra*, cap. II, § 7.

⁶ Cfr. *supra*, cap. I, § 4.

Anche il medioevo ha opposto divieti alla colluvie di immagini del proprio tempo, così fecero ad esempio Cistercensi e Ussiti. Anche la critica alle immagini della Riforma protestante era diretta contro abusi reali. L'istruzione *Liturgie und Bild* attira l'attenzione sul fatto che la problematicità dell'immagine nel contesto della liturgia deriva non da ultimo dalle funzioni opposte che l'immagine ha sempre avuto. Esse si situano nell'arco di tensione tra acquietamento e provocazione, tra addomesticamento e sfida profetica – e ciò sempre in corrispondenza o in contrasto con l'idea di liturgia di volta in volta vigente.

L'istruzione distingue tra immagine e metafora, dando una chiave per la trattazione del tema dell'immagine. Le metafore rendono evidente ciò che è pensato:

«Esse non riproducono, come l'immagine in senso lato, ma fanno intuire, cioè rimandano alla loro origine nel pensato o nel percepito. L'immagine che vuole 'imprigionare' la realtà appartiene al campo della magia. A fronte del reale potere delle immagini, hanno un loro senso le esigenze rappresentate dal divieto delle immagini, e precisamente in ordine alla loro funzione idolatrica (nel senso di adorazione dell'immagine). Concretamente: l'immagine non può mai diventare il sostituto della relazione con Dio vissuta effettivamente. Decisivo rimane il rapporto personale che, attraverso l'immagine o meglio attraverso la metafora, deve venir sollecitato» (A. Gerhards).

A parte queste questioni di fondo, l'introduzione al Messale assume come base che «nei luoghi sacri si espongano legittimamente alla venerazione dei fedeli le immagini del Signore, della Beata Vergine e dei Santi» (PNMR 278). D'altronde queste non devono distogliere dalla celebrazione liturgica, motivo per cui «il loro numero non sia eccessivo». «Di un medesimo santo poi non si abbia che una sola immagine» (PNMR 278). Aggiungono le *Linee guida* (5.7):

«La loro sistemazione nello spazio non dovrebbe dare l'impressione che la venerazione di questi oggetti stia al centro della vita di fede cristiana. Per tali rappresentazioni e reliquie sono da prevedere, all'occasione, luoghi separati con possibilità di devozione privata».

Come primo oggetto si nomina nelle *Linee guida* «il libro che contiene la Parola di Dio», per il quale ci dovrebbe essere una collocazione anche al di fuori della liturgia. Nella cappella del Georgianum di Monaco l'Eucaristia viene conservata in una colomba sospesa, sotto la quale è esposta la Bibbia, un segno del

nesso tra Parola e Sacramento. Mentre la Bibbia ha un collegamento importante con la liturgia, altrettanto non può dirsi di statue e immagini. In questo senso le *Linee guida* raccomandano espressamente soltanto la Via crucis, che non appartiene al centro della liturgia, ma deve essere così collocata che possa essere anche pregata.

Alla base di ciò sta come un modello a cerchi concentrici disposti attorno alla celebrazione della liturgia. In base a questo le immagini collocate nel mezzo dello spazio della celebrazione devono essere verificate circa la loro capacità liturgica. Una figura di santo non ha ad esempio il suo posto al centro della celebrazione dell'Eucaristia, mentre lo può avere sensatamente in una navata laterale. Anche una Via crucis non ha il suo posto, come detto, nel centro dello spazio liturgico. Tutto ciò è stato attuato in maniera esemplare ultimamente nella basilica di San Bonifacio a Monaco. Qui diciannove illustrazioni e interpretazioni di scene della Sacra Scrittura, peraltro apposte alle pareti della navata centrale, invitano alla meditazione su ciò che succede nella liturgia. Queste tavole illustrate, che al primo sguardo si richiamano quasi all'astrattismo, cercano, in forza della loro composizione e del simbolismo dei colori, di introdurre alla liturgia e non di distogliere da essa.

3. *Immagini per il culto, per l'annuncio e per la meditazione*

Nella

«tarda antichità simboli e immagini entrano in relazione con l'altare. In primo luogo è da ricordare il simbolo della croce, nell'antichità spesso parte integrante del programma iconografico dell'abside (croce trionfale), dal primo medioevo in poi collocata come croce nell'arco trionfale (come gruppo della crocifissione) o in collegamento con il *Lettner* (altare della croce). Nelle chiese odierne si trova spesso un crocifisso sopra l'altare o collocato alla parete alle spalle del presidente. Talvolta la croce processionale che viene portata nell'ingresso solenne viene issata presso l'altare» (*Liturgie und Bild* 3.2.2).

L'introduzione al Messale prescrive una sola croce nell'ambito dell'altare. Proprio in questo ambito è particolarmente problematico un utilizzo spensierato dell'immagine. Ciò riguarda sia l'accumulo di simboli della croce, come anche la decorazione con temi iconografici secondari, che illustrano sì, ma non hanno nessuna

intima relazione con l'evento liturgico. Peraltro, secondo le norme liturgiche attuali, la croce è l'unica «immagine» ufficialmente prescritta nella liturgia.

Mentre nel primo millennio immagine e altare sono per lo più spazialmente separati, dopo l'addossamento degli altari alla parete orientale o alle colonne, si diffonde nel medioevo centrale l'immagine d'altare in forma di retable.⁷ Programmi iconografici con interi cicli dedicati a Cristo o a Maria, o esclusivamente con rappresentazioni di santi, non stanno praticamente più in alcuna relazione con la liturgia. Per il nuovo ordinamento della liturgia

«la classica immagine d'altare ha perso il nesso funzionale acquisito nel medioevo. Tuttavia ci sono anche buoni motivi per una reciproca contestualizzazione di immagine e altare. Tuttavia oggi, più che di immagine d'altare, si dovrebbe parlare di immagine nello spazio altare. Nel senso dell'immagine misterica propria della Chiesa antica, l'immagine stessa può sviluppare la forma iconografica del mistero annunciato e celebrato all'altare. Meno adatto sembra in questo posto l'immagine a orientamento puramente catechetico, che si esaurisce troppo nel funzionale e nella sua intrinseca staticità si contrappone alla dinamica dell'evento liturgico» (*ibidem*).

Capacità liturgica dell'immagine collocata nell'ambiente dell'altare significa dunque che deve esserci un collegamento con la liturgia. Il suo contenuto dovrebbe essere oggetto di discussione. È ad esempio la stessa cosa se, come fino al romanico, in croce viene rappresentato il Vittorioso, il Risorto con le sue ferite, o può trattarsi, come avviene in maniera crescente dall'epoca gotica in poi, anche dell'Uomo dei dolori? La liturgia è possibile e corretta soltanto come fede e celebrazione della risurrezione. In quanto celebrazione del mistero pasquale essa è certamente anche memoria della passione e morte, ma in vista del «transito», del passaggio alla vita. Non a caso nella liturgia del Venerdì Santo viene proclamata la passione di Giovanni, la quale appunto annuncia il Vittorioso sulla croce. È dunque la rappresentazione dell'*ecce homo* un'espressione veramente indicata per la celebrazione della liturgia che si concepisce a partire dalla Pasqua? Nessun dubbio che la rappresentazione dell'Uomo dei dolori deve poter trovare posto nell'ambiente ecclesiale, ma qual è il suo luogo giusto? E ciò indipendentemente dal fatto che ci sono artisti come il coloniese W. Gies che ritengono un crocifisso oggi «non più fattibile, non più realizzabile».

⁷ Cfr. *supra*, cap. I, § 3.

Sicuramente l'immagine posta nell'ambiente dell'altare deve essere particolarmente vicina alla liturgia. Ma come si rapportano a vicenda immagini di culto, immagine per l'annuncio (*kerigmatica*) e immagine per la meditazione? Aloys Goergen, un ex collaboratore di Guardini, scrisse al riguardo già nel 1958:

«Nell'ambiente ecclesiale sono ammissibili soltanto immagini con certe qualifiche. A seconda di luogo, oggetto ed espressione, esse sono correlate agli eventi religiosi, al servizio dei quali si pone lo spazio liturgico. In base a ciò sono da distinguere: l'immagine di culto, l'immagine kerigmatica e l'immagine di devozione o per la meditazione».

L'immagine di culto ha il compito di rimandare al rivelarsi di Dio nella presenza di Gesù Cristo nella liturgia. Essa deve essere un riflesso della inafferrabile presenza di colui che qui invita alla sua mensa, di colui che è «immagine del Dio invisibile» (Col 1,15). In questo senso non può appunto trattarsi di una qualsiasi rappresentazione dalla vita storica di Gesù, giacché trattasi qui del Signore innalzato che attraverso passione e morte è giunto alla gloria. Anche Goergen si domanda se croci intonate a una personale immersione nel mistero della morte in croce siano adatte per il centro dell'ambiente liturgico. La liturgia non può fermarsi al Venerdì Santo – come peraltro effettivamente è stato per secoli, quando la celebrazione liturgica della risurrezione alla mattina presto del Sabato Santo era una pura liturgia di chierici senza partecipazione della comunità.

L'immagine kerigmatica rende presenti figure e avvenimenti della storia della salvezza ed è perciò da rubricarsi dopo l'immagine di culto. Si pensi qui ai cicli iconografici dell'Antico e del Nuovo Testamento, come pure ad immagini dei Santi che con Cristo patiscono e con lui vengono esaltati. Giacché rimandano all'agire di Dio e ai suoi effetti di salvezza nella vita di uomini santi, tali immagini sono da disporre – come già accennato – in un certo senso attorno alla vera e propria immagine di culto in cerchi concentrici nello spazio come attorno a un centro. L'immagine kerigmatica ebbe soprattutto nel medioevo e nell'epoca barocca grande importanza come *biblia pauperum* per gli analfabeti. Essa non mirava alla devozione individuale ma a ciò che è universalmente e oggettivamente valido dell'annuncio cristiano, cosicché all'epoca era giustificato collocarle anche nel centro della liturgia. Ai fedeli che celebravano la messa si aggiungevano in maniera figurata i

perfetti: la Chiesa trionfante si aggiungeva al cerchio dei radunati per la celebrazione della messa. Forse si può dire che, quanto più immagini generalmente relazionate alla storia della salvezza annunciano il mistero che si compie nella liturgia, tanto più possono venire coordinate con lo spazio altare.

Di tutt'altra specie è l'immagine di devozione o di meditazione, che si rivolge soprattutto alla devozione personale. Essa appartiene alla devozione extraliturgica e perciò individuale. Essa può e deve introdurre il più possibile alla liturgia, ma proprio per ciò non deve trovar posto al centro dello spazio liturgico. Tali rappresentazioni dovrebbero avere il loro posto ai lati o nelle cappelle laterali, oppure nella parte posteriore della chiesa. Non sono fuori luogo, in questo senso, anche inginocchiatoi e la possibilità dell'accensione di candele.

Che cosa consegue dal fatto che la liturgia nella sua origine è piuttosto aliena dall'immagine e che questa non ha una relazione immediata con la liturgia? Poiché la celebrazione liturgica è essa stessa immagine dell'invisibile, secondo l'opinione di Albert Gerhards,

«durante la celebrazione l'immagine artistica resta sullo sfondo, ma d'altra parte riesce a tradurre in immagine al di là della durata della celebrazione liturgica ciò che viene creduto. In origine l'immagine è penetrata nell'ambiente culturale cristiano partendo dalla periferia. La venerazione di immagini sacre rimase terreno della cosiddetta pietà popolare. Secondo l'odierno concetto di liturgia il rapporto liturgia-immagine si configura in maniera nuova. Soltanto l'esperienza di una liturgia viva rende possibile il corretto rapporto con l'immagine entro lo spazio liturgico, immagine che senza l'atto celebrativo rimarrebbe senz'anima».

4. *Arte contemporanea nello spazio liturgico*

Che nell'acquisizione di nuove opere d'arte dovrebbe trattarsi di buona arte contemporanea non c'è bisogno di insistervi. Esistenza cristiana e fede, liturgia e preghiera devono essere realtà vive nel presente e dunque attuali. Allo stesso modo che oggi non costruiremmo più una chiesa in uno stile proprio di epoche e di atteggiamenti spirituali del passato, anche l'opera d'arte deve essere creata a partire dalla sensibilità religiosa del nostro tempo:

«Accontentarsi delle cose del passato suscita l'impressione che la liturgia della Chiesa è 'antiquata' in sé ed esiste soltanto come relitto del passato, o che la comunità dei fedeli, per poter vivere e celebrare comunitariamente la propria fede, deve uscire dal presente e rifugiarsi nel passato. Se l'annuncio della salvezza viene sperimentato, accolto, rappresentato e annunciato celebrativamente 'qui e oggi', ciò deve avvenire anche nelle forme espressive del 'qui e oggi'» (Ph. Harnoncourt).

In ciò non si tratta di mettere in opposizione arte contemporanea e arte tradizionale. Da ciò ci si deve guardare soprattutto per il fatto che raramente oggi si tratta di costruzione di ambienti ecclesiali nuovi, ma di regola della ristrutturazione di esistenti. In ciò è da tener presente anche la concreta situazione di fede della comunità in questione:

«Se la comunità è soggetto dei suoi atti, la biografia di fede di una comunità gioca un ruolo centrale. In ciò non si tratta tuttavia di una conservazione puramente archeologica delle testimonianze del passato, ma di 'conservare in avanti' (Georg Meiermann). I punti di vista della tutela monumentale devono comporsi con i giustificati interessi della comunità di oggi. Talvolta vecchio e nuovo si lasciano collegare in un'unità organica e ricca di tensione. Nel fare ciò occorre accettare compromessi, in particolare nel caso di ambienti di alto significato storico-artistico. Soltanto una Chiesa che (a partire da Dio) si rinnova continuamente può rimanere vitale, e ciò ha sempre avuto come conseguenza anche cambiamenti esterni. D'altronde dovremmo imparare dal recente passato ed evitare tanto gli errori di un iconoclasmo ubriaco di modernismo quanto un'inondazione di immagini prigioniere della tradizione. Ciò avviene soltanto grazie a una discussione intensa e il più possibile ampia dal punto di vista culturale e spirituale con le immagini, le arti e la cultura complessiva del nostro tempo» (A. Gerhards).

Oggi si incontra spesso l'opinione che non c'è arte cristiana in senso proprio, ma che ogni grande opera d'arte è in definitiva religiosa, giacché tocca le dimensioni profonde dell'essere umano. L'arte è sempre anche espressione delle esperienze di una società e porta in sé una diagnosi del tempo. In questo senso non meraviglia se l'arte attuale spesso inquieta e rende insicuri, mette in discussione impostazioni di fede e di vita tradizionali e stimola a nuovi punti di vista. Le immagini dell'arte contemporanea

«possono provocare e liberare dall'autoappagamento. Immagini possono essere espressione di dolore, di lamento e disperazione e richiamarci alla riflessione, cioè alla conversione. Immagini possono però anche essere espressione di gloria a Dio e di rendimento di grazie per la creazione e la redenzione. Nelle preghiere e litanie delle nostre chiese questa lode talvolta

risuona in maniera meno appassionata che in musei e gallerie. Ma proprio in questo caso immagini sarebbero come profeti che insorgono contro la pigrizia e vogliono svegliarci» (*Liturgie und Bild* 2.5).

Certamente l'arte contemporanea è spesso quasi inaccessibile e ha bisogno di aiuti per la comprensione. Ci sono però al riguardo assolutamente delle possibilità.⁸ Vale al riguardo, per opere d'arte antiche come nuove, l'avvertimento del Concilio Vaticano II che certe rappresentazioni contrastano con la devozione cristiana anche per essere «mancanti, mediocri o false nell'espressione artistica» (*SC* 124).

L'introduzione al Messale accenna alla necessità di una buona fattura artistica anche nel nostro tempo. «L'arredamento della chiesa abbia di mira una nobile semplicità, piuttosto che il fasto» (*PNMR* 279). Al riguardo «una conveniente disposizione della chiesa e dei suoi accessori rispondano opportunamente alle esigenze del nostro tempo» (*PNMR* 280).

⁸ Un'opera che introduce adeguatamente nell'arte contemporanea è A. BUTZKAMM, *Moderne Kunst. Hilfen zum Verstehen*, Paderborn 1992.

Altro in relazione con lo spazio liturgico

1. *Suppellettili e vasi liturgici*

Già nel 1954 il domenicano francese Pie Régamey, che si è impegnato instancabilmente per un dialogo tra arte contemporanea e Chiesa, scriveva:

«Per ogni oggetto di culto, la cosa più importante dovrebbe essere crearlo in maniera tale che costringa il sacerdote celebrante e il laico che assiste ad abbandonare il banale e profano tran tran quotidiano e forse ancor più quello delle devozioncelle abitudinarie. Molto semplicemente l'oggetto di culto deve attirare l'attenzione sulla funzione sacrale alla quale esso serve ... Le sue dimensioni e il suo aspetto devono indurre l'anima ad essere veramente presente all'azione di culto».

La realtà però era del tutto diversa, come lamentava nel 1958 Erich Stephany:

«Dominano l'offerta le suppellettili in similoro, la cultura dell'utensile di serie comodo e a buon mercato, collocabile e vendibile dappertutto, l'imitazione 'in stile'».

Nel frattempo poco sembra essere cambiato in materia, come provano le liste di offerte e i cataloghi grossi centinaia di pagine che le imprese commerciali per il corredo liturgico spediscono a domicilio nelle parrocchie. Così ad esempio vengono raccomandati set di cibori, cioè vasi per la conservazione del pane eucaristico, fatti in modo da essere impilati uno sopra l'altro – «ogni vaso 300 ostie» – come se non ci fosse mai stata una riforma liturgica per la quale «si desidera vivamente che i fedeli ricevano il Corpo del Signore con ostie consacrate nella stessa Messa» (*PNMR* 56/h), essendo previsto il tabernacolo soprattutto per la comunione di ammalati e morenti. Viene inoltre offerto ciò di cui augurabilmente nessuna comunità sente il bisogno: il piano per la celebrazione, lo

stilo pasquale, il tronetto per l'ostensorio, la valigetta da viatico per l'allestimento di un altarino portatile, tabelle per il Canone della messa. A ragione Thomas Sternberg, constata:

«Il rinnovamento liturgico del Concilio Vaticano II sembra aver riguardato principalmente cambiamenti spettacolari come la posizione dell'altare, dell'ambone e del tabernacolo, non invece gli strumenti per l'esecuzione della celebrazione. Se oggetti, quadri e paramenti utilizzati nella chiesa hanno nell'aspetto e nella qualità qualcosa a che fare con lo spirito, la sensibilità e il gusto di coloro che li utilizzano, il fatto getta una luce problematica sulla formazione liturgica ed estetica sia dei celebranti che dei fedeli».¹

E però la miseria estetica ecclesiale e il disinteresse per gli oggetti nella liturgia si situano nel contesto di una cultura nella quale il design e l'aspetto degli oggetti hanno invece un'importanza via via crescente.

Giacché la liturgia è celebrazione della fede, la forma di tutte le cose che servono a questa celebrazione deve misurarsi con le migliori forme espressive dell'epoca. Tutto ciò che viene utilizzato nella liturgia dev'essere al servizio dell'azione liturgica stessa e pertanto tutti gli oggetti devono essere «veramente degni, decorosi e belli: segni e simboli delle realtà soprannaturali» (SC 122). La Chiesa ammette

«come per la costruzione di ambienti liturgici ... anche per tutte le suppellettili liturgiche le forme d'espressione artistica di qualsiasi cultura», e «anche in questo settore si curi quella nobile semplicità che si accompagna tanto bene con l'arte autentica» (PNMR 287).

E però

«per quanto riguarda la forma dei vasi sacri, è compito dell'artista confezionarli nel modo più conveniente, purché siano adatti all'uso liturgico cui sono destinati» (PNMR 295).

Effettivamente la 'dignità' delle suppellettili e dei vasi liturgici – anche in latino da sempre definiti *suppellex* – risulta innanzitutto dalla loro funzionalità. In base a ciò le prime comunità cristiane hanno utilizzato per la celebrazione della Cena del Signore

¹ Cfr. *Liturgie-Gefäße für den Gottesdienst heute. Kirche und Design (eine Ausstellung)* [Vasi liturgici per la liturgia oggi], Trier 1997.

le loro stoviglie di casa, ad esempio bicchieri per il vino e piatti per il pane. Essi dovevano servire a ciò per cui erano destinati: contenere il Corpo e il Sangue del Signore sotto i segni del pane e del vino. Con ciò era posto un altro criterio espressivo: dignità e bellezza. Ciò ha come conseguenza che le suppellettili usate per la celebrazione liturgica vengono riservate esclusivamente a ciò e precisamente dal IX secolo con una specifica benedizione. Dove ci sono i mezzi economici per farlo, la condizione della comunità celebrante e la sua autocoscienza come luogo della presenza di Dio e della sua gloria vengono espresse anche attraverso la preziosità delle suppellettili liturgiche. Per contro – così Giovanni Paolo II nel 1987 nella sua enciclica *Sollicitudo rei socialis* (n. 32) – «fa parte dell'insegnamento e della pratica più antica della Chiesa» che, a fronte della miseria sociale,

«non si possono preferire gli ornamenti superflui delle chiese e la suppellettile preziosa del culto divino; al contrario, potrebbe essere obbligatorio alienare questi beni per dar pane, bevanda, vestito e casa a chi ne è privo».

La *caritas* è ovviamente più importante del possesso di suppellettili preziose. Tuttavia, come nell'ambiente privato e casalingo, a seconda delle possibilità, c'è anche 'buona stoviglia', anche per le suppellettili liturgiche,

«si possono adoperare quelle materie che secondo la mentalità del nostro tempo, sono ritenute nobili, durevoli e che si adattano bene all'uso sacro» (PNMR 288).

Al riguardo «è compito dell'artista confezionarle nel modo più conveniente secondo gli usi delle singole regioni» (PNMR 295).

Se la funzionalità è il criterio decisivo per il confezionamento di vasi liturgici, è sul loro utilizzo che occorre riflettere e di conseguenza scegliere materiale, grandezza e forma. Se si modifica la funzione, si modificano anche dimensioni e forma. I grandi calici ad ansa del primo millennio indicano che tutta intera la comunità assumeva da essi il vino eucaristico. Quando la comunione al calice diventa cosa riservata esclusivamente al presbitero, il calice si riduce in grandezza – giacché ora occorre pochissimo vino – e acquista piuttosto carattere ostensivo. Non appena il pane eucaristico viene distribuito in forma di ostie, e per di più dal tabernacolo, non è più necessario un grande piatto per il pane, ma

soltanto una piccola patena per l'ostia grande del sacerdote. Al contempo si sviluppa la pisside [in tedesco *Speisekelch*: ciborio] per la conservazione di molte ostie, grazie alla quale, a fronte della cessazione della comunione al calice per i laici, dev'essere chiaro che anche la comunione sotto la specie del pane soltanto contiene tutto il Cristo. Ma quale segno viene posto con ciò? Chi conserva il pane in un vaso per le bevande?

Quale aspetto dovrebbe dunque avere oggi un calice eucaristico che renda nuovamente possibile anche a una grande comunità adempiere le parole del Signore «Bevetene tutti»? Quale senso ha ancora una patena se sulla mensa del Signore deve stare pane eucaristico per tutti i comunicanti? Osservazioni simili valgono anche per tutte le altre celebrazioni liturgiche. Soltanto qualche esempio: per la comunione ad ammalati che non possono più assumere cibi solidi è necessario un vaso con il quale possa essere recato il vino eucaristico. Finora però non c'è una soluzione su come il vino eucaristico possa venire conservato nel tabernacolo per la comunione ai malati. Per la lode vespertina della comunità, il Vespri, viene sempre più recuperato il rito dell'incenso. Si pone forte la domanda se sono adatti a ciò i tradizionali turiboli portatili, o se non sarebbe auspicabile invece predisporre un recipiente ritto e stabile nel quale tutti i presenti, al momento della recita del «salmo dell'incenso» (Sal 141), possano mettere l'incenso. La prassi ampiamente diffusa nella celebrazione del battesimo e della cresima di applicare l'olio del Crisma – segno dell'incorporazione a Cristo l'Unto – con un piccolo batuffolo di ovatta, non rende il significato delle unzioni. In non poche comunità americane quest'olio viene infuso sopra la persona da ungere, cosa per la quale da noi non ci sono nemmeno i vasi adatti. Anche la questione della custodia degli olii per la celebrazione dell'aggregazione alla comunità come per l'unzione dei malati non è risolta in modo soddisfacente. Sarebbe confacente alla loro importanza se i relativi vasi trovassero posto in un luogo apposito nel vano ecclesiale, possibilmente in vicinanza del fonte battesimale, e venissero confezionati in maniera corrispondente.

Tutto ciò mostra che il confezionamento delle suppellettili e dei vasi necessari per le diverse celebrazioni liturgiche è ancora lontano, qui da noi, dalle esigenze poste dai cambiamenti liturgici. È ormai tempo di affrontare queste questioni. Al riguardo non è detto che il design di queste suppellettili debba essere totalmente

avulso dal contesto, giacché la liturgia deve rimanere in relazione con la cultura attuale. Decisivo è che siano confacenti alla liturgia di oggi. L'Istituto Liturgico Tedesco ha elaborato al riguardo un volumetto che dalla A fino alla Z, da «aspersorio» fino a «*Ziborium-ciborio*», tratta, in un modo adeguato alle esigenze delle celebrazioni liturgiche rinnovate, di tutte le suppellettili necessarie alle celebrazioni e della materia di volta in volta impiegata (pane, crisma, olio degli infermi, olio dei catecumeni, sale, acqua, vino, incenso).²

2. *Le vesti liturgiche*

Che uno spazio liturgico si possa ritenere più o meno riuscito dipende prevalentemente da quanto esso favorisce la celebrazione della comunità. Per ciò però occorre di più che soltanto una buona sistemazione funzionale e artistica dei luoghi operativi come l'altare, l'ambone e la sede presidenziale. Ci si deve interrogare, tra l'altro, quali possibilità di movimento ci sono, come giocano insieme chiaro e scuro, di che fattura sono le suppellettili liturgiche e come ci si deve regolare con gli abiti liturgici. Di conseguenza l'introduzione al Messale, nelle sue indicazioni per la disposizione e l'arredamento dello spazio sacro, ha anche una sezione sulle vesti liturgiche. Vestito e senso della vita, vesti e spazio non sono senza importanza per la celebrazione stessa. L'abbigliamento favorisce o impedisce la nostra comunicazione, la mimica e la gestualità; può indicare apertura come distanza. Per il Messale la veste liturgica indica unicamente la diversità dei servizi nella liturgia:

«Le vesti sacre ... devono essere segno dell'ufficio proprio di ogni ministro. Conviene però che tali vesti contribuiscano anche al decoro dell'azione sacra» (PNMR 297).

Con ciò i paramenti sono strumento da una parte della distinzione dei servizi liturgici, dall'altra della separazione dal resto della comunità, sono perciò segno e insegna di un determinato status. Al riguardo è da considerare il fatto che fino a IV secolo inoltrato non ci furono vesti specifiche, ma venne indossato soltanto il

² *Ibidem.*

vestito bianco della quotidianità. Soltanto lo status di impiegati riconosciuto al clero nell'impero romano porta all'assunzione di insegne derivate dall'ambito statale. Così la mitra, in origine molto probabilmente un berretto degli alti dignitari imperiali, e lo scettro, forse dallo scettro di maresciallo dell'ambiente bizantino, divennero insegne dell'ufficio dei vescovi; il pallio, una mantellina spettante a questi dignitari, diventa segno degli arcivescovi. Il cambiamento di moda in epoca di migrazioni dei popoli porta, attorno al V secolo, al fatto che nell'ambito civile si impone l'abbigliamento germanico con brache e camicia, mentre l'abbigliamento romano rimane in funzione per il presbitero: come talare che giunge fino alla caviglia; il camice (o *alba*) dalla sottoveste bianca che era la tunica romana; per la celebrazione della messa per il sacerdote la casula e per il diacono la dalmatica dall'originaria sopravveste romana, una specie di mantello.

Oggi il camice è la veste liturgica comune a tutti i ministri di qualsiasi grado (*PNMR* 298). Per la messa il sacerdote indossa sopra di essa la stola e la casula o pianeta (*PNMR* 299), il diacono la stola e la dalmatica (*PNMR* 300), mentre gli altri ministri «possono indossare il camice o un'altra veste legittimamente approvata nella loro regione» (*PNMR* 301). In definitiva ciò significa però che noi oggi utilizziamo vesti che risalgono ancora alla tarda antichità e che da questo punto di vista possono essere definite sorpassate. Resta tuttavia confermato che originariamente non esistevano vesti liturgiche proprie dei ministri liturgici, e che questo carattere di paramento è di epoca più tardiva.

Nel dibattito sulla desacralizzazione degli anni Sessanta e Settanta del secolo XX venne propugnata la completa rinuncia a un abbigliamento speciale nella liturgia, con la motivazione che non ci sarebbe nessuna differenza tra liturgia e vita quotidiana. Questa richiesta tradisce un deficit antropologico, giacché senza la dialettica di normale e speciale, digiuno e festa, non possono svilupparsi cultura e vita umana. Quale funzione positiva delle vesti liturgiche viene per lo più citato il fatto che in tal modo l'individualità del titolare arretra rispetto alla sua funzione, e questa è anche l'opinione del messale.

Nel frattempo c'è una ripresa della discussione, che raccoglie alcune riflessioni del movimento liturgico – soprattutto di Pius Parsch e della sua comunità di S. Gertrude in Klosterneuburg: non dovrebbe esserci per tutti i partecipanti alla liturgia una veste

liturgica di base che esprima la comune autorizzazione derivante dal battesimo ad essere soggetti di azione liturgica? Essa sarebbe paragonabile al mantello di preghiera giudaico che nella liturgia sinagogale caratterizza gli astanti come radunati insieme davanti a Dio; nelle comunità della Riforma giudaica ciò si è ridotto a uno scialle della preghiera. I servizi specifici potrebbero poi essere indicati con delle insegne poste sopra questa veste comune a tutti. L'approccio qui è l'attenzione a ciò che unisce tutti, non più a ciò che li distingue. Un tentativo in questo senso venne fatto già al Katholikentag di Dresda nel 1996, quando nella memoria ecumenica del battesimo venne utilizzato un cosiddetto scialle battesimale. A parte il fatto che questo non può essere considerato l'ultimo tentativo in materia, una specie di scialle o anche una stola sembrano la soluzione più plausibile, giacché con ciò la personalità non viene totalmente celata, ma assunta in servizio. Questa sarebbe sicuramente anche la soluzione più praticabile, giacché come si potrebbe arrivare diversamente a un abito ugualmente adatto per donne e uomini³?

Un problema nuovo degli ultimi anni è quello dell'abbigliamento di laici presidenti di celebrazioni liturgiche. Che cosa veste ad esempio una donna che guidi le esequie? Nel frattempo ci sono al riguardo differenze quasi da comunità a comunità. In riferimento all'abbigliamento liturgico tradizionale potrebbe trattarsi di talare e cotta, camice o un'altra veste non riservata a ministri. Cappa corale, talare e camice non furono mai vesti riservate esclusivamente al clero. Anche i cantori portavano in occasioni solenni il pluviale. Tuttavia fino ad ora non c'è una qualche regolamentazione anche solo lontanamente unitaria.

Per ciò che riguarda il colore dell'abbigliamento liturgico, esso «ha lo scopo di esprimere la caratteristica particolare dei misteri della fede che vengono celebrati e il senso della vita cristiana in cammino lungo il corso dell'anno liturgico» (*PNMR* 307). Al riguardo non si dimentichi che l'attuale canone di colori si è sviluppato piuttosto a caso, giacché la colorazione dipendeva originariamente dalla quantità di secreto di murice che vi era stata mescolata. Soltanto a partire dal XII secolo i colori vengono assegnati a precisi tempi liturgici. Oggi tuttavia vale anche il principio

³ Riflessioni e spunti al riguardo si possono trovare in una pubblicazione del DEUTSCHES LITURGISCHES INSTITUT, *Gottes Volk - neu gekleidet*, Trier 1994.

che «nei giorni più solenni si possono usare vesti sacre più preziose, anche se non sono del colore del giorno» (PNMR 309).

3. *La Dedicazione di una chiesa*

Le celebrazioni liturgiche per la Dedicazione della chiesa e dell'altare si ritrovano nel *Pontificale*:⁴ per l'inizio dei lavori di costruzione di una chiesa (posa della prima pietra); per la Dedicazione di una chiesa; per la benedizione di una chiesa o di una cappella; per la Dedicazione di una chiesa nella quale già si celebrano i santi misteri; per la Dedicazione di un altare; per la benedizione di un altare.

Nella scienza liturgica queste dediche e benedizioni vengono trattate tra le «benedizioni». Per benedizione si deve intendere un'azione liturgica nella quale Dio viene lodato e, attraverso questa lode, riconosciuto come fonte di ogni benedizione, e ciò facendo questa benedizione rifluisce da Dio sugli uomini. È una forma di rapporto credente col mondo. La parola latina *benedicere* corrisponde al greco *eulogein* o all'ebraico *beraka* – tutto a significare: dire bene, lodare, apprezzare e anche benedire, dove la parola tedesca *benedeien*, oggi praticamente fuori corso, lascia trasparire molto bene la derivazione da *benedicere*.

Ora con benedizione s'intende – così l'introduzione pastorale al Benedizionale tedesco del 1978 (n. 11) –

«un effetto di natura permanente, che può avere anche implicanze giuridiche, in forza del quale persone (nel caso, ad esempio, della benedizione di un abate o delle vergini) vengono riservate per un servizio speciale davanti a Dio oppure cose (ad esempio suppellettili o ambienti) per l'uso liturgico».⁵

In generale la parola è la traduzione di *consecratio*, tuttavia nel caso di una chiesa non si tratta in senso proprio di una consacrazione. Il testo latino parla di *dedicatio*, che nell'antichità significava l'inaugurazione di un santuario (pagano): l'assegnazione dell'edificio a un uso speciale. Nella liturgia il termine consacrazione viene collegato con la consacrazione di persone, tuttavia il

⁴ Cfr. *supra*, cap. II, nota 1.

⁵ Il testo italiano dell'introduzione pastorale del Benedizionale Romano (1984) in EV IX, nn. 791-829.

concetto viene utilizzato anche per la consacrazione delle specie eucaristiche e degli olii santi.

È anche da considerare il fatto che, con la possibilità a partire dal IV secolo di erigere edifici propri per le assemblee liturgiche, la Chiesa li metteva in funzione semplicemente con una solenne celebrazione eucaristica. Ancora fino al VII secolo Roma non conosceva al riguardo altri riti, mentre in Oriente venne sviluppato già dal IV secolo un cerimoniale articolato. Soltanto nel secolo X si arriva anche nella liturgia romana a riti di Dedicazione delle chiese fortemente influenzati dal cerimoniale ebraico e dal concetto pagano antico di religione. Ciò porta nel XIII secolo a una allegoresi spinta che non contiene quasi più nessun accenno al mistero pasquale e che rimane in vigore sostanzialmente fino alla liturgia rinnovata del Concilio Vaticano II. Nell'introduzione al rito della *Dedicazione di una chiesa e di un altare* ci si riporta all'origine:

«In senso proprio la dedicazione di una chiesa (o di un altare) ha luogo mediante la celebrazione dell'Eucaristia. Tuttavia, in base alla comune tradizione delle Chiese dell'Oriente e dell'Occidente, viene pronunciata anche una speciale preghiera di benedizione. Essa esprime la convinzione che l'edificio chiesa (o l'altare) viene consacrato per sempre al Signore e con la preghiera si chiede la benedizione di Dio» (n. 16; nell'ediz. italiana n. 41).

Anche in base a ciò la celebrazione eucaristica rimane l'azione di benedizione più importante e unica necessaria. In maniera conseguente l'introduzione prosegue:

«la celebrazione eucaristica è l'elemento più importate e più antico dell'intera celebrazione, giacché ha a che fare nella maniera più intima con la dedicazione della chiesa: il vero e proprio scopo per cui la chiesa viene costruita e l'altare eretto si adempie nella celebrazione del sacrificio eucaristico. L'Eucaristia santifica non soltanto i cuori dei fedeli, ma in una certa maniera anche il luogo nel quale essa viene celebrata ...» (n. 18; nell'ediz. italiana n. 43).

Le affermazioni teologiche di questa introduzione si lasciano riassumere come segue: il Cristo pasquale, egli stesso tempio della Nuova Alleanza, raduna il suo popolo come Chiesa (n. 1 rispettivamente. 27). L'edificio visibile è al tempo stesso segno della Chiesa pellegrina sulla terra e immagine dell'assemblea del compimento escatologico in cielo (n. 2 rispettivamente. 28). Cristo stesso è vittima, sacerdote e altare del suo stesso sacrificio (*Dedicazione di un altare*

n. 1 rispettiv. 152). Allo stesso modo i fedeli, discepoli di Cristo, sono «altari spirituali, sui quali viene offerto a Dio il sacrificio di una vita santa» (*Dedicazione di un altare* n. 2 rispettiv. 153). I cristiani possono celebrare dappertutto il memoriale del Signore, tuttavia conviene alla dignità dell'Eucaristia costruire un altare stabilmente destinato alla Cena del Signore. Esso è il centro dell'azione di grazie eucaristica e perciò simbolo di Cristo (*Dedicazione di un altare* n. 4 rispettiv. 155).

Riassumendo si può dire che la liturgia della Dedicazione rappresenta una forma particolarmente solenne dell'assunzione in uso di uno spazio liturgico per le celebrazioni di una comunità, in particolare per l'Eucaristia. Ciò viene indicato anche dal fatto che esiste una benedizione specifica per una chiesa nella quale è stata già celebrata l'Eucaristia. Ciò che s'intende con la Dedicazione medesima è espresso nel modo più chiaro dalla preghiera consecratoria anamnetico-epiclettica (n. 60 rispettivamente n. 85).⁶ In essa Dio viene lodato perché regge e santifica la Chiesa:

«Oggi con solenne rito il popolo fedele dedica a te per sempre questa casa di preghiera; qui invocherà il tuo nome, si nutrirà della tua Parola, vivrà dei tuoi Sacramenti. Questo luogo è segno del mistero della Chiesa ... Chiesa santa, vigna eletta del Signore ... Chiesa beata, dimora di Dio tra gli uomini, tempio santo costruito con pietre vive sul fondamento degli apostoli in Cristo Gesù, fulcro di unità e pietra angolare».

Di seguito l'epiclesi, cioè l'invocazione dell'agire salvifico di Dio, ricorda che in questo spazio l'uomo peccatore rinascerà alla vita eterna, che qui viene celebrato il memoriale della Pasqua della comunità riunita attorno all'altare, qui sale a Dio la lode gioiosa e la preghiera per la salvezza del mondo, ma anche «qui il povero trovi misericordia, l'oppresso ottenga libertà vera e ogni uomo goda della dignità dei tuoi figli».

4. *La partecipazione della comunità alle decisioni*

L'architetto Peter Kulka ha riassunto così le proprie esperienze con comunità parrocchiali, Uffici edilizi ecclesiali e Commissioni d'arte sacra:

⁶ Cfr. *supra*, cap. II, § 3.

«Oggi è una rarità e una fortuna se un architetto incontra un committente che abbia idee chiare sul suo futuro edificio, che sia in grado di formulare in maniera chiara e differenziata i propri intenti e sia disposto a condurre una fruttuosa e aperta discussione con il suo architetto».

A una nuova costruzione – peraltro oggi molto rara, mentre molto più frequenti sono le ristrutturazioni di ambienti ecclesiali esistenti – partecipano più partner: da una parte architetto e artisti, dall'altra l'Ufficio edilizio ecclesiale, la Commissione d'arte sacra e la comunità locale. A questo punto si pone la questione: chi è il committente, chi ha la competenza decisionale? Una volta era l'autorità civile o ecclesiale, oggi vi è coinvolta la comunità stessa. L'esperienza però mostra che la comunità viene coinvolta spesso in maniera insufficiente. Dove un Ordinariato vescovile, nella sua qualità di finanziatore, e un architetto si coinvolgono, prima che l'edificio venga tradotto in opera, in un decennale dialogo con la comunità, com'è successo nella parrocchia di Giuda Taddeo in Karlsruhe-Neureut nell'arcidiocesi di Friburgo sotto l'architetto Ottokar Uhl?

Il direttore dell'Ufficio edilizio della diocesi di Treviri Alois Peitz ha proposto, sulla base delle proprie esperienze, cinque passi per preparare una comunità al suo ruolo di committente: in un primo passo, nel contesto di un'assemblea parrocchiale, viene sollevata, con l'ausilio di diapositive, modelli e progetti, come anche con uno sguardo retrospettivo alle soluzioni storiche, prima di tutto la domanda: perché? In altre tre o quattro serate vengono intavolati dialoghi con la comunità dal punto di vista teologico e liturgico e dal punto di vista di artisti e architetti – comunità da prendersi sul serio nella sua qualità di committente. In ciò la comunità stessa deve mettere a fuoco la propria consapevolezza, come pure la propria idea di liturgia. In un terzo passo si prende conoscenza di soluzioni trovate altrove e delle esperienze di queste comunità. Un quarto passo è la fase della riflessione e della formulazione. Non si tratta, al riguardo, soltanto di problemi tecnici, ma della 'resa' che ci si attende, della capacità di segno, dell'atmosfera di un ambiente, della modalità del radunarsi per la celebrazione, infine della sensazione dell'ambiente. In ciò cresce l'identità di ruolo e il rapporto con l'architetto. Un ultimo passo – secondo Peitz non prima di un anno – è la decisione sulla scelta dell'artista e dell'architetto cui affidare l'incarico.

In tutto ciò non si tratta né in primo luogo di una democratizzazione del lavoro della comunità né di una messa sotto tutela dell'architetto, ma di una presa sul serio di coloro per i quali una chiesa viene costruita o ristrutturata. Si tratta di rendere atti al compito in primo luogo coloro che nella comunità devono interpretare la funzione di committenti. In questo modo i ruoli diventano più chiari: la comunità locale come committente del proprio progetto di costruzione e l'Ufficio edilizio e Commissione d'arte sacra come consiglieri. La comunità stessa cerca poi architetti e artisti. In ciò

«si hanno risultati eccezionali, sia nel senso della semplicità che dell'originalità; quando invece attraverso il consenso per pura votazione risulterebbe soltanto mediocrità» (A. Peitz).

L'esempio già ricordato di Karlsruhe ne è una prova. E come maggiore risultato s'instaura identificazione tra la comunità committente e l'opera assegnata. La motivazione teologica di questo fatto sta in ciò che il cardinale Hermann Volk ha così descritto:

«La consapevolezza, rilevabile soltanto teologicamente, del rango che viene a ciascun fedele dalla sua incorporazione a Cristo e alla sua Chiesa è una componente della salvezza e non può essere passata sotto silenzio, ma ha bisogno di cura e va risvegliata e alimentata».

Ciò vale anche per il ruolo della comunità di fronte al progetto di costruzione di un proprio ambiente liturgico.

Appendici

Premessa

Il prestigioso saggio di Klemens Richter sul luogo e sul sogno di un autentico edificio culturale cristiano riporta l'eco immediata della ricerca fervida e appassionata che nell'ambiente germanico ha maturato, fin dai tempi di Romano Guardini e di Rudolf Schwarz, le sue grandi aspirazioni e con la riforma liturgica ha realizzato spazi celebrativi stupendi, suscitando riflessioni e dibattiti altamente significativi.

Riportando l'intero discorso nell'area italiana è impossibile soffermarsi a un taglio puramente informativo, riguardando le cose come a distanza. Non lo consente la vitalità esuberante della materia e l'attualità contagiosa degli stessi problemi. Così, fin dal primo pensiero dell'edizione italiana si fece sentire il desiderio di un raccordo più esplicito fra lo scritto di Klemens Richter e il mondo intensissimo di attenzioni che si registra anche nell'ambiente italiano per l'argomento. Qualcosa s'è fatto in questo senso con le integrazioni bibliografiche e l'elencazione delle edizioni italiane dei documenti ufficiali.

Sarebbe stato interessante poter riportare ampiamente il testo delle due Note pastorali della Commissione episcopale per la liturgia della CEI sulla progettazione delle nuove chiese e sull'adeguamento di quelle esistenti, cercando di disporlo quasi in edizione sinottica al fianco delle *Leitlinien* della Conferenza Episcopale Tedesca che formano l'Appendice I. Ma ciò finiva col dare un carattere troppo miscelaneo al libro, che vuol essere primariamente dedicato all'opera dell'insigne liturgista di Münster.

Riducendo quindi al minimo lo spazio riservato a questa istanza, vengono qui riportate nell'Appendice II solo alcune citazioni salienti dei due suddetti documenti della CEI – contraddistinte qui dalle lettere A (*La progettazione di nuove chiese*) e B (*L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica*), nonché dai numeri di paragrafo originali – allegati più che altro con intento esemplificativo. I richiami vorrebbero aiutare una concreta

applicazione dei concetti già esplicitati nel saggio, e potrebbero nel contempo stimolare la riflessione che su punti ben determinati sta sviluppandosi ai nostri giorni nell'ambiente italiano.

Iginio Rogger

Appendice I

Linee guida per la costruzione e l'arredo di edifici liturgici

**Istruzione della Commissione liturgica
della Conferenza Episcopale Tedesca**

Titolo orig. *Leitlinien für den Bau und die Ausgestaltung von gottesdienstlichen Räumen. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz 25. Oktober 1988*, hrsg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 2000⁵.

Sommario

1.	<i>Fondamenti</i>	
1.1.	Chiesa di pietre vive	135
1.2.	Modelli di Chiesa ed edifici di culto lungo la storia	135
1.3.	Immagini di Chiesa oggi	137
1.4.	Luogo dell'incontro e della celebrazione	138
1.5.	Spazio del rispetto	138
1.6.	«Dossologia in pietra»	139
2.	<i>La costruzione di una chiesa</i>	
2.1.	Preparazione, progettazione, costruzione	140
2.2.	Arrangiamento artistico	141
2.3.	Consacrazione della chiesa e benedizioni	142
3.	<i>Spazi liturgici</i>	
3.1.	Spazi diversi di riunione della comunità	142
3.2.	L'ambiente liturgico come unità articolata	144
3.3.	Interventi su edifici liturgici esistenti	145
3.4.	Modifiche d'uso di ambienti sacri esistenti	146
4.	<i>Luoghi per i partecipanti ad assemblee liturgiche</i>	
4.1.	Il luogo dell'assemblea liturgica comunitaria	147
4.2.	Il luogo della presidenza	148
4.3.	Luoghi di altri servizi	149
4.4.	Luoghi per gruppi particolari di partecipanti	150
5.	<i>Luoghi funzionali nelle assemblee liturgiche</i>	
5.1.	L'ambito dell'altare	151
5.2.	L'altare	152
5.3.	L'ambone	153
5.4.	Il luogo della custodia dell'Eucaristia	154
5.5.	Il luogo del battesimo	155
5.6.	Il luogo del sacramento della penitenza	156
5.7.	Immagini e altri oggetti degni di venerazione	156

6.	<i>Altro arredo</i>	
6.1.	I vasi liturgici	157
6.1.1.	Vasi per la celebrazione della messa	158
6.1.2.	Vasi per la celebrazione del battesimo e della cresima	159
6.1.3.	Vasi e suppellettili per i sacramenti degli infermi	160
6.1.4.	Altre suppellettili e vasi	160
6.2.	Paramenti	162
6.3.	Organo e altri strumenti musicali	163
6.4.	Campane e campanile	164
7.	<i>Indicazioni per la dotazione e la manutenzione degli ambienti liturgici</i>	
7.1.	La dotazione tecnica	165
7.1.1.	L'illuminazione	165
7.1.2.	La sacristia	166
7.1.3.	Riscaldamento e ventilazione	167
7.1.4.	Superfici di proiezione	167
7.1.5.	L'impianto di amplificazione	168
7.1.6.	Impianti di sicurezza	168
7.1.7.	Adiacenze esterne	168
7.2.	Abbellimento e manutenzione	169
7.2.1.	L'abbellimento	169
7.2.2.	Manutenzione	169

1. FONDAMENTI

1.1. *Chiesa di pietre vive*

La Chiesa di Gesù è un «edificio spirituale» costruito con pietre vive (1 Pt 2,5). Da sempre gli spazi liturgici hanno dato espressione tangibile a questa realtà. Essi servivano alla comunità dei figli di Dio come luogo di visibilità della Chiesa e ai fini dell'incontro con Cristo e tra fratelli. A questi spazi spetta pertanto il compito di agire nel senso della difesa e della protezione, del sollievo, della liberazione e della pacificazione, nonché di permettere il dispiegarsi del «sacro gioco» (Romano Guardini) in Dio: spazio che dev'essere continuamente e in maniera sempre nuova interpretato, adempiuto, riempito di vita. Già nel Nuovo Testamento si parla variamente di «costruire» la Chiesa, ad esempio nella promessa a Simone: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa» (Mt 16,18).

L'affermazione fondamentale si ritrova in molte variazioni: Dio non abita in templi costruiti da mani d'uomo (At 17,24); egli abita nella sua comunità, che viene tenuta salda e connessa come edificio vivente dalla «pietra angolare» che è Cristo nello Spirito Santo (Ef 2,11-22). Naturalmente di un tale «edificio» non si può fare una descrizione come per il tempio di Gerusalemme (2 Cr 3-4). Al contrario, una Chiesa di pietre vive relativizza ogni tentativo di fissazione; la sua «statica» non è calcolabile, ma rimane un mistero. Con il linguaggio dei segni questo mistero viene espresso nelle riunioni dei fedeli, soprattutto nelle assemblee liturgiche, nelle quali vengono celebrate la morte e la resurrezione di Cristo e si attua l'opera della redenzione (cfr. SC 2). Nella sua essenza la Chiesa viene rappresentata e si edifica in queste assemblee nel nome di Gesù (cfr. Mt 18,20).

1.2. *Modelli di Chiesa ed edifici di culto lungo la storia*

Nei primi tempi della Chiesa queste riunioni avevano luogo ancora nel tempio e nelle sinagoghe, e soprattutto in case private, nelle quali in certi casi venne allestito un ambiente liturgico (*conventiculum*). Dopo la separazione dal giudaismo, e in misura

maggiore dopo la fine delle persecuzioni, i cristiani costruirono edifici propri nei quali celebrare le loro liturgie.

La liturgia che si andava sviluppando pose nuove esigenze allo spazio sacro. Le forme dei luoghi di culto pagani non corrispondevano all'idea cristiana di liturgia. Dall'epoca costantiniana in poi in Occidente fu piuttosto la basilica – che nell'impero romano serviva come luogo di riunione per fini politici ed economici – a diventare il tipo fondamentale e prevalente di edificio liturgico cristiano. In essa era possibile organizzare correttamente le forme di assemblea celebrante del popolo di Dio.

Guardando ai diversi tipi di edifici sacri cristiani in Occidente nel corso della storia, si rintraccia in essi, tra l'altro, l'idea di Chiesa delle rispettive epoche. Immagine di Chiesa ed edificio ecclesiastico si corrispondono. Se originariamente prevale il motivo dell'assemblea, nel corso dei secoli, in base allo stretto collegamento tra Chiesa e *imperium* romano, viene in primo piano l'idea di rappresentatività. Liturgia e spazio liturgico rispecchiano il cosmo gerarchicamente ordinato della Chiesa romano-imperiale. Il Cristo pantocratore occupa il posto che nelle basiliche profane e nel cerimoniale che vi si svolgeva spettava all'imperatore romano.

Dopo la decadenza della cultura tardoantica l'immagine di Chiesa è determinata fortemente dalle comunità monastiche, che tramandano a loro modo l'eredità cristiana. *Status* monastico e *status* secolare vengono chiaramente demarcati uno rispetto all'altro. Architettonicamente questa situazione trova riscontro nella separazione del coro dei monaci dallo spazio dei fedeli.

L'autocomprensione della Chiesa in epoca carolingia come *sacrum imperium* (Regno di Dio sulla terra) che più tardi si rispecchia nelle basiliche romaniche, lascia il campo, nella cultura cittadina del medioevo centrale, all'immagine di Chiesa come perfetta città di Dio, resa in sommo grado dalle cattedrali gotiche. Lo spazio unitario e articolato viene ora sostituito da una concezione dello spazio organizzata per «ordini». Nel tardo gotico viene più fortemente in primo piano l'individuo, cosicché diventano necessari annessi supplementari per devozioni private.

In epoca tardomedievale la rappresentazione della cristianità unita grazie alla sovranità secolare e spirituale, va progressivamente scomparendo sia politicamente che religiosamente. Al più tardi dall'epoca della Riforma in poi non risulta più possibile una rappresentazione della Chiesa come perfetta città di Dio. La Riforma

cattolica conduce però presto alla scoperta di una nuova identità cattolica che si manifesta nel *gestus* trionfale del barocco. La chiesa barocca è concepita sì come ambiente unitario (con il pulpito per la predicazione e la dottrina), ma ancor più come sala celeste del trono, finalizzata soprattutto all'adorazione del Signore eucaristico presente nell'ostensorio. Poco cambia al riguardo anche nell'illuminismo. La devozione eucaristica come adorazione, conseguenza della forte accentuazione della presenza reale, caratterizza in maniera determinante fino a secolo XX inoltrato i diversi stili dell'architettura sacra cristiana.

I movimenti e rinnovamenti teologici del XX secolo, preparati già nel XIX, conducono a una nuova idea di Chiesa più fortemente ispirata alla teologia biblica e patristica. Nuove immagini diventano centrali e si riflettono sulla liturgia e sullo spazio sacro.

1.3. *Immagini di Chiesa oggi*

L'immagine di Chiesa preferita dal concilio Vaticano II è l'idea biblica di «popolo di Dio» (*LG* 2). Il popolo di Dio pellegrinante significa la totalità dei fedeli, la *communio* gerarchicamente articolata di tutti i membri della Chiesa. La vocazione specifica di ognuno di essi alla costruzione del tutto viene espressa nell'immagine di Chiesa come «corpo di Cristo» (cfr. 1 Cor 12,12-27; Ef 4,1-16). Il nesso complessivo e i carismi dei singoli sono un frutto dello Spirito. Così la Chiesa viene chiamata anche «tempio dello Spirito Santo» (cfr. 1 Cor 3,16), nel quale il Padre viene adorato «in spirito e verità» (cfr. Gv 4, 23 ss.; su tutto cfr. *LG* 6).

Il mistero della Chiesa evocato in queste e in altre immagini può venire tradotto in diverse concezioni di edificio e di spazio ed espresso in soluzioni diverse di pianta e di alzato, come pure nella concezione urbanistica dell'attuale edilizia sacra. In ciò la molteplicità non significa arbitrarietà, nella misura in cui in questa molteplicità si esprimono differenze legittime nell'autocomprensione delle Chiese particolari. Il criterio fondamentale rimane in ogni caso l'idoneità liturgica dello spazio sacro. Se risultano rispettate la valenza simbolica dello spazio e la sua idoneità liturgica, esistono le condizioni per cui il mistero di Cristo e della sua Chiesa possa venire adeguatamente celebrato e vissuto. In questo modo architetti e artisti possono offrire un importante contributo al compito ecclesiale dell'annuncio (cfr. *DCA*).

1.4. *Luogo dell'incontro e della celebrazione*

La Chiesa come comunità dei fedeli convocata dal Cristo prende concretezza essenzialmente nelle sue regolari riunioni liturgiche. Già nell'evento del convenire accade un duplice incontro: tra gli uomini con Dio. Nelle celebrazioni liturgiche questa dimensione dell'incontro raggiunge il suo culmine.

Lo spazio liturgico deve rendere possibile e facilitare all'uomo questo duplice incontro. Uno spazio ecclesiale concepito secondo l'odierna idea di liturgia dovrà dunque essere impostato nel senso della comunicazione; esso dovrà radunare gli uomini in comunità e nel medesimo tempo orientarli verso Dio.

Allo stare insieme degli uomini in una liturgia di festa corrisponde al meglio uno spazio festoso che sia contrassegnato da una parte dalla dimensione umana, e che dall'altra apra questa dimensione umana alla sovramondana grandezza e gloria di Dio.

Come nella liturgia, così anche nello spazio liturgico, dovrebbero trovare espressione tanto la dignità dell'uomo come l'opera di Dio: non in maniera didascalica, ma elevata; non intellettualistica, ma sciolta e giocosa; non in maniera puramente funzionalistica, ma facendo spazio al mistero. La comunione dovrebbe essere promossa senza che vengano livellate le esigenze dell'individuo.

1.5. *Spazio del rispetto*

Nella costruzione di chiese architetti e artisti non si servono di materiali diversi da quelli degli altri edifici. La materia è la stessa, ma viene collocata in un contesto di significati nuovo. Nella loro forma architettonica e artistica le cose diventano portatrici di significati che rimandano al di là di ciò che è superficialmente materiale. Come ambiente strutturato, esse rendono per gli uomini credenti il mondo trasparente di Dio. Il mondo materiale ottiene così per il credente il suo significato ultimo di creatura di Dio. Le cose vengono interpretate alla luce del vangelo e così diventano significative. Al riguardo si tratta non di una sacralizzazione nel senso di una segregazione, ma di un emergere delle tracce del Creatore nelle cose. Soltanto l'uso contrario e contraddittorio cancella queste tracce.

Un buono spazio liturgico è uno «spazio sacro», cioè è in grado di indurre alla riverenza l'uomo disturbato nella sua relazione

con l'ambiente. Esso conduce all'esperienza della trascendenza. Aiuta l'uomo a raccogliersi e ad adorare colui che è presente nella comunità radunata nell'annuncio della parola e nei sacramenti (cfr. SC 7). Culmine di questa presenza e al tempo stesso più profonda fondazione della sacralità dell'ambiente liturgico è l'Eucaristia, nella quale Cristo è presente in modo unico pienamente e integralmente, sostanzialmente e permanentemente come Dio e come uomo (cfr. RCCE 6).

1.6. «Dossologia in pietra»

Il cuore della liturgia cristiana è la celebrazione del mistero pasquale di Cristo. La morte e la risurrezione di Gesù costituiscono per la fede dei cristiani il fulcro e la svolta dell'intera storia umana. La creazione, da una parte sottoposta alla caducità, è chiamata in Cristo alla speranza della gloria: «E nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,20).

La liturgia annuncia l'inizio della nuova creazione ripiena della gloria (*Doxa*) di Dio (cfr. il *Sanctus* della messa). Questa nuova realtà, che proviene a noi da Dio (la Gerusalemme futura, nuova), dev'essere resa in modo evidente, non deve rimanere pura teoria. La «parola» deve farsi «carne», e precisamente in tutti gli ambiti vitali della Chiesa (liturgia, dottrina, amore fattivo).

Certamente la «parola» non deve dissolversi nel puro ambito mondano. Noi non ne siamo i padroni, è Dio che sempre di nuovo ce la dona. «Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). A questo misterioso abitare di Dio in mezzo a noi l'uomo risponde in maniera adeguata con il rendimento di grazie (eucaristia) o con la lode a Dio (dossologia). È questa la giustificazione, anzi la necessità, di una liturgia gratuita e festiva, nella quale è abolita la dialettica tra funzione di rappresentazione e riconoscimento pieno di stupore della inafferrabilità di Dio (dossologia). L'edificio liturgico che offre lo spazio per questa celebrazione diventa il luogo per questa visibilità della parola, diventa teologia fatta forma o «dossologia in pietra».

2. LA COSTRUZIONE DI UNA CHIESA

2.1. *Preparazione, progettazione, costruzione*

Di regola progettazione e costruzione di una chiesa sono fasi intense della vita di una comunità. Spesso s'è fatta l'esperienza che dopo il completamento dell'edificio si rilassa anche la vita interna di una comunità. Per questo è importante risvegliare fin dall'inizio la consapevolezza che il lavoro di costruzione esterna di una chiesa sta in stretta relazione con l'impegno permanente di ogni comunità a costruire la sua vita interna.

Va da sé che ogni costruzione di un edificio liturgico ha bisogno di un tempo di preparazione nel quale possano avere luogo ampie consultazioni, progettazioni e un processo di coscientizzazione. Possibilmente architetti e artisti dovrebbero fare conoscenza con la vita della comunità e rimanere in dialogo con essa per l'intera durata della costruzione della chiesa. Tra committente e architetto dev'esserci intesa e collaborazione. Architetto e artisti dovrebbero elaborare insieme con la comunità il programma iconografico dell'edificio sacro. Inoltre essi devono conoscere che cosa succede in quell'edificio lungo tutto l'anno. In esso infatti non ha luogo soltanto l'Eucaristia domenicale, ma una quantità di tipologie celebrative, sia feste dell'intera cattolicità come momenti parrocchiali specifici. Al riguardo occorre capacità di immedesimazione, ma anche una conoscenza concreta delle azioni liturgiche.

Nella costruzione e arredamento di chiese vescovili sono da osservare alcune particolarità che vengono descritte nel *Cerimoniale dei vescovi* (CE 42-54).

Ovviamente già le prime riflessioni e progetti per la costruzione di ambienti liturgici devono venire tempestivamente discussi e concordati con gli uffici diocesani competenti (Uffici edilizi diocesani e Commissioni d'arte sacra e di liturgia) nei quali collaborano esperti di liturgia, di architettura e d'arte (cfr. *CIC* can. 1216).

L'assegnazione dell'incarico può avvenire in modi diversi. Per un verso la Presidenza della comunità può, sulla base di un documento d'incarico ben formulato, che riassume i principali criteri, incaricare direttamente un architetto o un artista. Per un altro verso può venire allestito un concorso di idee aperto o riservato. Sulla base di un bando ratificato dai mandatari della comunità

(la Presidenza e il Consiglio pastorale parrocchiale) il concorso viene pubblicato in base ai principi e alle regole vigenti in materia. Determinazioni più precise sono contenute negli ordinamenti edilizi delle singole diocesi.

Progettisti e costruttori sono all'altezza della particolare situazione della costruzione di un edificio ecclesiale soltanto se intendono il proprio agire come un doppio servizio: alla comunità e a Dio. La costruzione responsabile di un edificio sacro esclude di conseguenza ogni autorappresentazione degli esecutori e ogni falsa monumentalità. Costruzione e arredo devono, allo stesso modo della liturgia stessa, «risplendere di nobile semplicità» (SC 34). In ciò il criterio decisivo non è l'intenzione devota, ma la validità dell'espressione artistica in servizio alla liturgia.

2.2. Arrangiamento artistico

La Chiesa assegna alto valore alle arti figurative. La Costituzione liturgica motiva questa valutazione all'inizio del VII cap. sull'arte sacra: le arti sono orientate all'infinita bellezza di Dio che deve trovare espressione nelle opere dell'uomo; esse «sono tanto più orientate a Dio e all'incremento della sua lode e della sua gloria, in quanto nessun altro fine è loro assegnato, se non quello di contribuire il più efficacemente possibile, con le loro opere, a indirizzare religiosamente le menti degli uomini a Dio» (SC 122). Accanto a questo senso della glorificazione di Dio è da sottolineare un altro significato delle creazioni artistiche: nello spazio liturgico l'arte con i suoi mezzi serve all'annuncio della parola di Dio e all'introduzione ai misteri che vi si celebrano. Così s'è sempre concepita l'arte nello spazio sacro, si tratti di opere delle arti figurative come pittura, plastica, installazioni, o di oggetti come altare, ambone, tabernacolo, paramenti, vasi liturgici.

Nella nostra società si usa costruire secondo degli standard relativamente dispendiosi e rappresentativi. Giacché anche la Chiesa nella nostra nazione, in comparazione ad altri paesi, ha a disposizione ancora sufficienti mezzi, può insorgere, nella costruzione di chiese e di centri ecclesiali, la tentazione di seguire la tendenza prevalente. Di fronte a ciò al giorno d'oggi, soprattutto in considerazione della situazione mondiale, l'architettura ecclesiale dev'essere contrassegnata dalla credibilità del vangelo, cioè

deve segnalarsi per una semplicità abitata da qualità artistica e da funzionalità.

Per la concreta sistemazione artistica di ambienti liturgici possono essere di aiuto le seguenti indicazioni:

- Ogni sistemazione o ristrutturazione artistica è un processo in cui la comunità entra in dialogo con artisti e architetti (cfr. *Liturgie und Bild*, spec. cap. 4).

- Gli ambienti liturgici non devono dare l'impressione di fasto eccessivo (*SC* 124). Ciò non significa che debbano per questo apparire dimessi.

- La dignità dell'ambiente liturgico, che deve servire all'educazione spirituale dei fedeli, richiede verità di materiali e di forme (cfr. *PNMR* 279).

- Nella progettazione artistica complessiva dovrebbe essere posta attenzione al fatto che tutti i settori devono essere tenuti presenti nel progetto (ad esempio anche paramenti, vasi sacri e suppellettili).

- Invece che rifare opere d'arte andate perdute è meglio cercare forme contemporanee di espressione della fede e collegate con la cultura attuale.

- Immagini che si rifanno in maniera unilaterale a qualche devozione particolare, soprattutto se sono nella visuale dell'intera assemblea, hanno poco senso. Ci si dovrebbe piuttosto curare di rappresentazioni che corrispondano all'evento liturgico e s'inseriscano nel progetto iconografico complessivo (cfr. *PNMR* 278). Cfr. *PNMR* 254 (e 279); *DCA* 29; *SC* 123; *SYN* 6.3.

2.3. Consacrazione della chiesa e benedizioni

I libri liturgici prevedono diverse benedizioni e consacrazioni che riguardano lo spazio sacro e la sua dotazione: posa della prima pietra e celebrazione dell'inizio dei lavori per la costruzione di una chiesa (*DCA* cap. 1); consacrazione o benedizione di una chiesa (*DCA* capp. 2, 3 e 5) e di un altare (*DCA* capp. 4 e 6); benedizione di calice e patena-pisside (*DCA* cap. 7; *BEN* nn. 1287-1311); benedizione di un fonte battesimale (*DB* nn. 832-876; *BEN* nn. 1163-1213); benedizione di un organo (cfr. *DB* nn. 1052-1067; *BEN* nn. 1478-1494); benedizione delle campane (*DB* 1032-1051; *BEN* nn. 1455-1476); benedizione di una Via crucis (*DB* nn. 1097-1114; *BEN* nn. 1513-1534) e simili.

È da notare che con la consacrazione di una chiesa tutti gli arredi e gli oggetti che stanno nella chiesa (ad esempio fonte battesimale, croce, immagini, organo, campane, Via crucis) vengono a loro volta benedetti, cosicché non hanno bisogno di una benedizione propria (CE 864). Cfr. PNMR 256.

3. SPAZI LITURGICI

3.1. *Spazi diversi di riunione della comunità*

I cristiani si sperimentano come Chiesa attraverso loro assemblee; di conseguenza essi devono radunarsi regolarmente. Queste riunioni hanno occasioni e scopi diversi. La celebrazione domenicale della messa è la più importante riunione liturgica della comunità. Per questo l'ambiente della celebrazione eucaristica è il cuore degli spazi di riunione della comunità. Ad esso sono finalizzati e disposti quegli spazi che, ognuno a proprio modo, preparano e facilitano l'inserimento e la crescita dei fedeli nella liturgia come la forma alta di assemblea comunitaria. Una impostazione spaziale complessiva riuscita contribuirà a collegare con l'agire cristiano nel quotidiano l'esperienza della celebrazione eucaristica, il vissuto celebrativo comune e il convenire in gruppi diversi.

Una comunità ha bisogno di spazi nei quali la Chiesa diventa attuale e a partire dai quali essa agisce in un mondo sempre più scristianizzato. Essa ha bisogno di spazi nei quali degli uomini possano crescere in partecipazione alla comunità. Ha bisogno di spazi per la preparazione e la sintonizzazione spirituale alla liturgia, come pure per le fasi del dopo celebrazione. Per questo motivo è augurabile una vicinanza spaziale dei diversi ambienti comunitari all'ambiente liturgico.

Non è adatta a ciò una sala multiuso. Nel caso che situazioni eccezionali rendano necessaria una sala multiuso, dovrebbe rimanere fuori l'ambiente altare, o quanto meno dovrebbe essere previsto un ambiente dignitoso per la conservazione dell'Eucaristia e la preghiera personale (cfr. SYN 6.3).

3.2. *L'ambiente liturgico come unità articolata*

L'ambiente sacro dev'essere così progettato e disposto che la comunità possa trovarvi posto e partecipare attivamente all'evento liturgico. Allo stesso tempo deve rendere possibile un conveniente espletamento di tutti i servizi.

Per la progettazione dello spazio liturgico è di importanza costitutiva la celebrazione comunitaria dell'Eucaristia. Ma devono essere tenute presenti anche liturgie particolari lungo l'anno liturgico, altre celebrazioni sacramentali, celebrazioni di gruppo, devozioni e il desiderio di preghiera personale.

La chiesa dev'essere un ambiente adatto per queste diverse forme di celebrazione liturgica e di preghiera personale. Comune a tutte le celebrazioni è la compresenza di presidenza e servizi speciali da una parte e comunità radunata e attiva dall'altra; una compresenza che tuttavia renda il carattere di fondamentale unità della comunità.

Al linguaggio della liturgia (annuncio, preghiera, canto e musica, segni e gesti) deve corrispondere un linguaggio credibile dell'architettura e dell'arte. Un tale linguaggio si astiene da ogni arbitrarietà e deve aderire al significato, non nel senso di una funzionalità perfezionistica, ma nel senso di una sintonia spirituale di spazio ed evento, di disposizione dei luoghi e relative azioni liturgiche.

Uno spazio così organizzato sarà tanto più adatto alla liturgia quanto più sono corrette le concezioni spaziali e di pianta da essa desunte. Per essere all'altezza di queste esigenze sono da considerare attentamente tutti quegli elementi che definiscono un'opera architettonica: forma dello spazio e sua articolazione, disposizione e struttura, materiali, costruzione, luce naturale, arredo, acustica, illuminazione.

Nei documenti in vigore non si fa parola del direzionamento a oriente dell'ambiente liturgico (dell'abside o dell'ingresso). Rimane tuttavia degna di attenzione la direzione della preghiera a oriente, cioè verso il sorgere del sole, simbolo del Cristo che ritorna (cfr. Mt 24,27; Ap 7,2). Ciò del resto si lascia comporre con la celebrazione verso il popolo (cfr. *PNMR* 257; 280; *DCA* 29).

3.3. Interventi su edifici liturgici esistenti

In tempi recenti s'è fatto strada in molte comunità il desiderio di predisporre per la celebrazione liturgica una forma spaziale corrispondente all'odierna idea di liturgia. Allo scopo non occorrono necessariamente edifici nuovi. Molte chiese, nel frattempo diventate troppo grandi, sono a disposizione per una tale ristrutturazione, come dimostrano esperienze fatte con edifici dagli stili più diversi. La ricerca di un abbozzo conforme all'odierna liturgia e compatibile con l'ambiente esistente presuppone naturalmente anzitutto la libertà mentale da soluzioni riprese semplicemente dal passato. Ciò riguarda soprattutto la disposizione rigida dei banchi in file parallele e unidirezionate. La tradizione ecclesiale conosce assolutamente anche altre forme e disposizioni, quali l'assemblea in forma di cerchio, oppure la disposizione frontale parallela (sull'esempio degli stalli corali). Con l'introduzione della celebrazione *versus populum* era stato intrapreso il tentativo di mettere in atto la vecchia idea dei *circumstantes* negli spazi sacri esistenti. Ciò però portò spesso più a una frontalità divisiva che a un vero essere insieme, che invece era avvertibile perfino nella chiesa monoassiale longitudinale, quantomeno nella direzione comune di sacerdote e comunità. Con la perdita del direzionamento comune andò perduta anche l'esperienza dell'apertura e l'evocazione della comunità più grande oltre la concreta assemblea radunata.

Tutte le disposizioni dello spazio traggono la loro logica dalla liturgia: l'idea della «strada» tiene vivo l'appello all'attesa del ritorno del Signore, il *versus populum* corrisponde alla struttura dialogica della celebrazione, il *circumstantes* è suggerito dalla forma celebrativa della cena del Signore. Occorrerebbe pertanto combinare l'apertura della vecchia chiesa monoassiale con la forma di popolo di Dio radunato attorno all'altare.

Al riguardo possono servire le seguenti considerazioni: lo «spazio altare» (con i suoi diversi luoghi operativi) avanza maggiormente verso il centro dell'assemblea comunitaria. In tale spazio ciò che si riceve in dono nella celebrazione della liturgia diventa anche spazialmente sperimentabile come centro. Se in questo ambito i diversi luoghi, soprattutto l'altare e l'ambone, trovano il loro posto debitamente sottolineato, le diverse modalità di comunicazione nella liturgia possono esprimere efficacemente le loro potenzialità. A seconda delle diverse prospettive ottiche, trova espressione la

presenza del Signore in mezzo alla sua comunità (Mt 18,20) oppure la comunità itinerante della Chiesa radunata con Cristo suo capo che al contempo cammina incontro a lui (Mt 24,31; Ap 7,1-17).

La ristrutturazione di ambienti di alto pregio storico non può venir eseguita contro le giustificate preoccupazioni della tutela monumentale, né contro l'impianto originario dell'edificio. È tuttavia da tenere in considerazione che il mantenimento in vita di ambienti liturgici e la loro dotazione attraverso i secoli non sono il prodotto di una conservazione museale, ma sono dovuti alla continuità della testimonianza della fede che, sulla base di una Chiesa che si trasforma e di una liturgia che si rinnova, non ha mai escluso delle modificazioni.

Se in tali ambienti si rendono necessarie aggiunte e modifiche, è il caso di fare attenzione che alle sistemazioni e immagini originarie e di buona qualità – il *genius loci* – vengano accostate produzioni artistiche contemporanee. Ambienti liturgici completati in questo modo portano nel presente storia e tradizione, architettura e immagini storiche e diventa così percettibile un «aggiornamento» (un diventare attuale) dell'ambiente sacro.

Tutti gli interventi su un ambiente liturgico esistente hanno bisogno della stessa progettazione e consultazione accurate di una nuova costruzione (cfr. *PNMR* 256).

3.4. *Modifiche d'uso di ambienti sacri esistenti*

Negli ultimissimi tempi emerge una questione del tutto nuova. Quale dev'essere il destino di edifici sacri che, nonostante tutti gli sforzi messi in atto in sede locale e allargata, non vengono più utilizzati né sono più necessari ad alcuna comunità? Prima di tutto deve valere il principio del loro mantenimento in favore di future generazioni, soprattutto se si tratta di chiese di alto valore culturale che rappresentano la presenza di Dio nello spazio pubblico. Al riguardo va tuttavia tenuto presente che, a fronte di un numero abbastanza consistente di manufatti in pericolo, talvolta non c'è sufficiente disponibilità di mezzi per una conservazione. Oltre a ciò ci sono luoghi per i quali non c'è prospettiva di una futura rivitalizzazione di attività comunitarie e di conseguenza anche di una futura necessità di spazi ecclesiali. In tal modo ci possono essere singoli edifici che non possono venire mantenuti. Se in tali casi sia conveniente l'alienazione, dev'essere deciso caso per caso.

Poniamo che sia in discussione una ristrutturazione strutturale o leggera finalizzata a impieghi parrocchiali (esempio: biblioteca parrocchiale oppure per la pastorale giovanile o familiare), eventualmente con una parte di edificio destinata ad abitazione: in questo caso si può prendere in considerazione – anche a prezzo di una certa lievitazione dei costi – la possibilità di reversibilità degli interventi edilizi in parola.

Nel caso di una cessione è da tenere presente che solo limitatamente l'utilizzo successivo può venire stabilito da colui che vende. Anche nel caso in cui in prima battuta venga individuato un utilizzo accettabile – ad esempio come centro culturale, museo o simili –, non sempre esiste la possibilità di fissare anche l'utilizzo futuro.

Nel caso in cui le opere murarie anche con grandissimi sforzi non possano essere mantenute, e allo stesso tempo non sia pensabile un utilizzo conveniente da parte della comunità, né sia ammissibile un'alienazione, occorrerà valutare anche l'eventualità di una demolizione.

4. LUOGHI PER I PARTECIPANTI AD ASSEMBLEE LITURGICHE

4.1. *Il luogo dell'assemblea liturgica comunitaria*

L'edificio sacro è essenzialmente il luogo di riunione della comunità liturgica. La qualità dello spazio ha ripercussioni sulla qualità dell'assemblea. Uno spazio riuscito avvolge la comunità e favorisce comunione. Esso trasmette la sensazione di protezione e dà sicurezza. Nel medesimo tempo ha effetti liberanti ed elevanti.

Ugualmente decisiva per la qualità dello spazio è l'ampiezza dell'ambiente comunitario. Se esso è troppo piccolo genera l'impressione di angustia; se è troppo grande difficilmente insorge comunione. A causa della contrazione del numero di coloro che frequentano la chiesa, molte chiese sono diventate troppo grandi per le loro comunità (cfr. *supra* 3.3).

La sistemazione dei banchi o delle sedie dovrebbe facilitare gli eventi comunicativi sia visivi che acustici nel senso della partecipazione attiva alle diverse forme di liturgia. Al riguardo è da tenere presente che i fedeli non stazionano sempre nello stesso posto.

Processioni (alla presentazione delle offerte e alla comunione o in speciali celebrazioni liturgiche), scambio del gesto di pace, l'adempimento di determinati incarichi ecc. richiedono un sufficiente spazio di movimento.

Possono essere utili le seguenti attenzioni:

- Banchi e inginocchiatoi tradizionali, o possibili varianti nel genere (con possibilità d'inginocchiarsi), sono da scegliere in base ai dati spaziali e funzionali esistenti.

- Le file delle sedie o dei banchi non dovrebbero essere troppo lunghe.

- La distanza tra le sedie o tra i banchi dovrebbe essere tale da permettere di stare in piedi e, all'occorrenza, di sfilare comodamente.

- Spazi liberi e corridoi sono da progettare in modo che vi si possano sviluppare azioni liturgiche diverse (ad esempio processioni).

- Occorre prevedere luoghi adatti per la distribuzione della comunione.

- Inginocchiatoi e sedili ripiegabili dovrebbero essere costruiti in modo che durante l'azione liturgica non ne derivino rumori e disturbi.

- Sono importanti anche possibilità di appoggio del libro dei canti e del guardaroba (cappello, ombrello, borsa ecc.).

Entrate e uscite (portali con acquasantiera, posto per riporre i libri di canto di proprietà della chiesa, eventualmente lo stand per la stampa, bacheche ecc.), come anche il sagrato della chiesa, appartengono allo spazio comunitario e sono da strutturare in maniera conforme. Nella sistemazione del sagrato è da tenere presente la possibilità di uno svolgimento liturgicamente corretto della benedizione del fuoco pasquale con partecipazione della comunità (cfr. *PNMR* 273; 257).

4.2. *Il luogo della presidenza*

Le assemblee liturgiche richiedono di regola il servizio della presidenza. La più importante assemblea liturgica, la celebrazione eucaristica, è diretta da un vescovo o da un presbitero (cfr. *PNMR* 7). Per questo motivo la sede presbiterale fissa (*sedes celebrantis-praesidentis-praesidentialis*) è un luogo importante e un punto di orientamento in ogni spazio liturgico. Anche altre forme cele-

brative richiedono una sede idonea per la loro direzione. Nella progettazione del luogo di presidenza delle assemblee liturgiche sono da tenere presenti le seguenti osservazioni:

- La sede presbiterale deve esprimere in maniera semplice il compito e il servizio della direzione. Essa non deve destare l'impressione di un trono o di una cattedra.

- Essa è da sistemare in modo che le azioni liturgiche che di lì si devono dirigere (ad esempio i riti iniziali e finali della messa) possano svolgersi idoneamente sia dal punto di vista visivo che acustico.

- Nelle vicinanze della sede è raccomandabile un piano dove appoggiare i libri (non un pulpito).

- Occorre prevedere posti per i concelebranti e i diaconi.

- Se c'è una panca per ministeri specifici, il luogo del presbitero dovrebbe essere riconoscibile.

- La sede presbiterale non dovrebbe essere collocata su uno sfondo la cui conformazione (colore, luce) distolga l'attenzione dal servizio della presidenza stessa.

- Per il servizio di presidenza non presbiterale è da prevedere una sede diversa e adatta (cfr. *PNMR* 271; *RO* 63).

4.3. *Luoghi di altri servizi*

L'odierna liturgia suppone una molteplicità di servizi diversi. Ciò corrisponde alla sua natura di azione di popolo di Dio articolato.

Accanto al presidente necessitano all'occorrenza di posti propri nell'ambito dell'altare i concelebranti, come pure i diaconi e altri assistenti (ministranti). Ciò vale anche per lettori, cantori e ministri dell'Eucaristia (nella misura in cui non abbiano il loro posto nello spazio della comunità).

Per i particolari si dovrebbe tenere presente quanto segue:

- Per i sedili dei ministranti è indicato lo spazio nelle vicinanze della credenza.

- Per i ministranti è da prevedere la possibilità di inginocchiarsi, peraltro non nel senso di un inginocchiatoio aggiuntivo.

Particolare attenzione richiede la progettazione dei posti per i ministeri musicali, cantori e strumentisti:

- Il coro è parte della comunità. Per questo motivo dovrebbe essergli assegnato un luogo che gli permetta da una parte la piena

partecipazione alla liturgia, dall'altra l'espletamento del suo servizio specifico e gli faciliti il suo compito musicale. Per questo una sistemazione del coro alle spalle della comunità o su una lontana cantoria, dal punto di vista liturgico non appare consona. Caso per caso si dovrebbe tuttavia cercare un compromesso fra esigenze liturgiche e acustiche.

– Per ciò che riguarda il luogo dell'organista (ed eventualmente altri strumentisti), è da tenere presente che nella liturgia attuale essi svolgono uno specifico servizio liturgico che richiede uno stretto contatto con il presidente della liturgia e con altri collaboranti, come anche con la comunità.

– Lo stretto collegamento dell'organista con l'azione liturgica dev'essere tenuto presente nella progettazione di un organo.

– Nella progettazione dell'ambiente è da tenere presente che altri strumenti, in particolare anche elettronici con i loro suonatori, sono anch'essi compresi nell'azione liturgica. Si rende pertanto indispensabile prevedere le necessarie connessioni elettriche.

Anche la sacristia è importante per la liturgia. In essa si radunano coloro che svolgono qualche servizio particolare. Dal momento che la sacristia può aiutare la debita sintonizzazione sulla liturgia, essa non dovrebbe venire progettata e arredata unicamente dal punto di vista funzionale (cfr. *infra* 7.1.2). Cfr. *PNMR* 271; 274; 275; *MS* 23.

4.4. *Luoghi per gruppi particolari di partecipanti*

Distinguiamo tra speciali gruppi di partecipanti alla liturgia comunitaria, la cui integrazione deve venire promossa specificamente con soluzioni idonee, e partecipanti a speciali liturgie per i quali all'occorrenza possono essere previsti spazi specifici. Al riguardo possono essere utili le seguenti indicazioni:

– La liturgia cristiana è aperta a tutti nella comunità, anche e specialmente ai più deboli, bambini, anziani, disabili. Ciò dovrebbe essere tenuto presente nella progettazione e nell'arredo dello spazio liturgico.

– Grazie alla sistemazione architettonica complessiva, alla collocazione dei banchi e delle sedie, come anche alle condizioni di illuminazione, l'ambiente principale deve offrire anche a una comunità liturgica piccola un luogo corretto e adatto alla liturgia.

– Spesso però potrà essere consigliabile creare, correttamente articolato con quello principale, un ambiente più piccolo per la comunità feriale e per celebrazioni di una cerchia più ridotta.

– In uno spazio liturgico più piccolo e separato possono aver luogo durante la messa domenicale della comunità liturgie parallele per bambini. Questo spazio può, ad esempio, venire utilizzato anche per celebrazioni meditative. Tali speciali possibilità d'impiego dovrebbero essere tenute presenti già al momento della progettazione di un ambiente annesso (cfr. *DMF* 25).

5. LUOGHI FUNZIONALI NELLE ASSEMBLEE LITURGICHE

5.1. *L'ambito dell'altare*

L'ambito altare è la parte centrale dello spazio unitario articolato, nel quale hanno luogo le operazioni speciali della liturgia: la direzione della preghiera, l'annuncio della parola di Dio e il servizio all'altare (cfr. *PNMR* 257). La denominazione corrente di ambito altare induce facilmente all'equivoco che il servizio all'altare sia l'unica funzione di questo spazio. Nella progettazione e ristrutturazione di spazi altare sono invece da tenere presenti in egual misura le funzioni di presidenza e di annuncio. Il coordinamento reciproco – e con la comunità – di altare, ambone e sede presidenziale (eventualmente anche del tabernacolo) dev'essere attentamente riflettuto in ogni ambiente liturgico. Dal punto di vista della loro strutturazione, altare, ambone e sede presidenziale dovrebbero costituire un'unità. Ciò può esprimersi nel reciproco coordinamento spaziale come attraverso l'unitarietà del materiale.

Ambiti altare di chiese monastiche e cattedrali servono spesso anche come spazio per la comunità monastica o capitolare. Dalla sistemazione dell'ambito altare dovrebbe risultare che non si tratta di uno spazio speciale dei chierici o dei monaci, ma di uno spazio operativo. Esso dovrebbe essere sufficientemente ampio perché vi si possano svolgere in maniera corretta le diverse azioni liturgiche (ad esempio la processione al Vangelo, ma anche la Veglia pasquale, la cresima, la liturgia nuziale, la Prima comunione). Corrisponde alla natura di questo spazio il poter venire percepito in un certo modo come il centro di tutto l'ambito liturgico. Ciò suppone

che l'ambito altare, con i suoi diversi luoghi funzione, non sia troppo distante dall'ambito della comunità, ma permetta la migliore comunicazione possibile sia dal punto di vista visivo che acustico. Una corrispondente sottolineatura dell'ambito dell'altare rispetto a quello della comunità per elevazione o abbassamento può essere utile (cfr. *PNMR* 258).

5.2. *L'altare*

La dignità dell'altare risiede soprattutto nel fatto che esso è mensa del Signore. Esso è «il centro dell'azione di grazie che si compie con l'Eucaristia» (*PNMR* 259). A questo centro convergono tutte le altre celebrazioni liturgiche della Chiesa (*DCA* 155).

Sull'altare viene perpetuato per tutti i tempi in maniera sacramentale il sacrificio della Nuova Alleanza, finché Cristo ritorni (cfr. *DCA* 155). Attraverso l'azione dello Spirito Santo pane e vino diventano simboli reali del Corpo di Cristo donato e del suo Sangue versato. La comunità radunata attorno all'altare entra nella sequela del suo Signore crocifisso nel mentre offre se stessa al Padre, per Cristo, nello Spirito Santo. Dall'altare i fedeli ricevono il pane e la bevanda eucaristica. Così l'altare è al contempo mensa del sacrificio e della cena pasquale. Da quanto detto risulta che la forma fondamentale dell'altare è il tavolo. Per questo i documenti distinguono tra il piano dell'altare (*mensa*) e gli elementi che lo sostengono (*stipes, basis*). Pure in tutta l'augurabile molteplicità delle forme, alla forma fondamentale non dovrebbero sovrapporsi significati secondari. Dal carattere di assemblea della liturgia e dalla funzione dell'altare consegue che, correttamente, in ogni chiesa ci può essere soltanto un altare. Lì dove esistono altari laterali li si riguarderà come elementi ornamentali dell'ambiente e come luoghi della devozione personale.

L'altare dev'essere libero, in modo che nella celebrazione eucaristica il sacerdote possa starvi rivolto verso il popolo e girarvi attorno senza difficoltà. Nella sistemazione dell'altare e delle sue adiacenze è da tenere presente la possibilità della concelebrazione. In ogni caso l'altare deve formare come il centro dello spazio liturgico, che attira automaticamente a sé l'attenzione della comunità radunata. Ciò non significa che debba essere in ogni caso anche il centro geometrico dell'ambiente.

L'altare può essere fisso o mobile, tuttavia per l'edificio liturgico è raccomandato un altare fisso. Gli altari fissi sono da consacrare, quelli mobili da consacrare o da benedire. Nella consacrazione di un altare tutta intera la mensa viene cosparsa di crisma. Per questo i contrassegni dell'unzione nella mensa dell'altare, comuni un tempo, non sono più prescritti.

Il piano dell'altare dev'essere un pezzo unico e integro. (Non deve dunque essere, ad esempio, traforato per far passare il cavo del microfono).

Secondo l'uso antico della Chiesa, la mensa di un altare fisso dev'essere in pietra naturale. La Conferenza Episcopale Tedesca ha inoltre mantenuto fermo che il piano dell'altare possa consistere anche di altro materiale degno e solido (decreto del 22.09.1992 in base a *PNMR* 263). Il materiale per gli stipiti non è stabilito.

Reliquie di martiri o di altri santi vengono collocate sotto la mensa dell'altare (negli stipiti o sotto l'altare) (*DCA* 162c). Con ciò non è più ammesso il precedente uso di inserire reliquie nel piano dell'altare e coprirle con una tavoletta, come pure decade – anche nel caso di altari la cui mensa sia in pietra – l'obbligo di utilizzare un «portatile» (un piano di pietra estraibile con rinchiuse reliquie).

Circa la croce dell'altare e i ceri, cfr. *infra* 6.1.4 (cfr. *PNMR* 259-267; *DCA* 152-162; *CIC* can. 1235-1237; *CE* 918-921; 972-975).

5.3. *L'ambone*

Il luogo per l'annuncio della parola di Dio nella liturgia è l'ambone (luogo elevato: dal greco *anabainein*, salire). Da esso viene imbandita ai fedeli la «mensa della parola di Dio» (*SC* 51). L'alto rango spettante all'ambone corrisponde alla dignità della parola di Dio e all'importanza della liturgia della Parola; Cristo stesso infatti è presente nella parola di Dio annunciata (*OLM* 4, cfr. *SC* 7).

L'ambone dev'essere collocato in un luogo ben determinato. La sua fattura artistica deve rendere la sua importanza liturgica. Di norma un pulpito mobile non è adeguato a questa significatività.

Il piano di appoggio del libro dev'essere sufficientemente ampio, in modo che vi possa stare, ad esempio, l'evangelario

aperto. Si dovrebbe prevedere anche la possibilità di appoggio di altri libri.

L'ambone serve innanzitutto all'annuncio della parola di Dio (letture bibliche e salmo responsoriale); possono essere proclamati dall'ambone anche l'omelia, le intercessioni e, nella notte pasquale, l'*exultet*. Altri servizi e operazioni, ad esempio il saluto e i riti d'introduzione e quelli di chiusura della celebrazione, non devono mai essere fatti dall'ambone; il meno possibile anche commenti e l'animazione del canto.

La concreta collocazione e forma dell'ambone si adattano alla conformazione dello spazio dato. È in ogni caso da garantire che i lettori vengano visti e uditi bene da tutti. Normalmente i pulpiti del passato non sono adatti a fungere da ambone, tuttavia dovrebbero essere conservati, secondo le usanze locali (cfr. *PNMR* 272; *OLM* 32-34).

5.4. *Il luogo della custodia dell'Eucaristia*

Ogni chiesa ha bisogno di un luogo degno e sicuro per la conservazione dell'Eucaristia (tabernacolo). È altamente raccomandato di sistemare il tabernacolo in un luogo apposito della chiesa e particolarmente segnalato, o in una cappella distinta dall'ambiente dell'assemblea che si presti particolarmente bene alla preghiera privata dei fedeli e alla venerazione dell'Eucaristia al di fuori della messa. Il luogo della conservazione dell'Eucaristia dev'essere artisticamente curato e riconoscibile al visitatore della chiesa. La lampada perpetua davanti al tabernacolo segnala la presenza di Cristo nel pane eucaristico ed è segno di venerazione (cfr. *infra* 6.1.4).

Ogni chiesa deve avere un solo tabernacolo, giacché una duplicazione ne oscurerebbe la significatività (l'unico Signore nell'unico pane). Se il tabernacolo è collocato nello spazio dell'altare, è da fare attenzione che sia chiaramente distinto dall'altare e nella sua fattura non metta in secondo piano la forza espressiva dei luoghi liturgici dell'altare e dell'ambone. La collocazione del tabernacolo nell'asse mediana è poco corrispondente all'attuale idea di liturgia, e possibilmente dovrebbe essere evitata. Nel caso di sistemazioni storiche dell'altare occorrerà prevedere delle eccezioni. Normalmente è raccomandabile non prevedere il luogo di conservazione dell'Eucaristia troppo distante dallo spazio altare, giacché dovrebbe essere possibile prelevare ostie dal tabernacolo e ad esso riportarle;

senza che ciò rechi pregiudizio alla norma in base alla quale vengono distribuite ostie consacrate di volta in volta in quella celebrazione eucaristica. Presso il tabernacolo dev'esserci possibilità di riporre le pissidi. Il tabernacolo dev'essere fatto in materiale solido e non trasparente, e dev'essere chiudibile a chiave.

Se l'ambiente della conservazione e venerazione dell'Eucaristia viene utilizzato come cappella feriale, anche qui l'altare della celebrazione dev'essere distinto dal tabernacolo (cfr. *PNMR* 276-277; *DCA* 158; *CIC* can. 938; *RCCE* 9-10).

5.5. *Il luogo del battesimo*

La celebrazione del battesimo (di adulti come di bambini) è una celebrazione comunitaria che deve svolgersi nella chiesa parrocchiale. Ogni chiesa parrocchiale deve perciò possedere il fonte battesimale.

Come l'altare e l'ambone, anche il fonte battesimale ha un significato che travalica la pura celebrazione del sacramento: esso è memoria permanente del battesimo e ciò dovrebbe trovare espressione anche nella sua sistemazione funzionale e artistica. La premessa a tutto ciò è, peraltro, che si battezzino realmente al fonte.

Il fonte battesimale può venire collocato in luoghi diversi dell'ambiente ecclesiale. Esso dovrebbe stare il più possibile nella visuale dell'assemblea. Può tuttavia trovarsi anche in un annesso dell'ambiente principale o in una cappella battesimale autonoma. In ogni caso dev'essere possibile il radunarsi presso il fonte di una comunità battesimale. Nella progettazione del luogo del battesimo occorre tenere presente che la liturgia battesimale è composta di diverse parti che si svolgono in luoghi diversi, ad esempio nel battesimo dei bambini: l'inizio del rito all'entrata dell'ambiente, l'annuncio della parola all'ambone, l'atto battesimale presso il fonte e la conclusione della celebrazione all'altare. Il trasferimento da un luogo all'altro, eventualmente anche in processione, dovrebbe essere possibile senza inciampi.

I catini battesimali tradizionali servivano in prima linea alla conservazione dell'acqua battesimale lungo tutto l'anno. Oggi, fuori del tempo pasquale, l'acqua battesimale viene benedetta in ogni celebrazione del battesimo. Da ciò scaturiscono nuove esigenze e opportunità per la conformazione del fonte battesimale. Il simbolismo dell'acqua viva può essere reso particolarmente

espressivo con l'acqua corrente. Dovrebbe essere possibile anche riscaldare l'acqua battesimale, ed eventualmente raccoglierla in un vaso. È da prevedere anche un deflusso dell'acqua battesimale. Altezza, grandezza e forma del fonte dovrebbero essere calcolate in modo che il battesimo possa avvenire anche per immersione (per l'occorrente per il battesimo cfr. *infra* 6.1.2).

Nella progettazione complessiva di un battistero dovrebbe essere previsto anche il luogo del candelabro pasquale (cfr. *infra* 6.1.4) e degli oli santi, come anche il luogo del contenitore dell'acqua santa (cfr. *RBB* 42-44; 50-52; *CIC* can. 858; *RICA* 19-22; 25; *CE* 995).

5.6. *Il luogo del sacramento della penitenza*

Come per il battistero, così anche nella progettazione del luogo del sacramento della penitenza, occorre partire dalla forma integrale dell'azione liturgica. Il confessionale tradizionale è soltanto limitatamente adatto a ciò, giacché in esso non si possono svolgere né l'annuncio della parola, né i gesti dell'assoluzione. S'è affermato l'uso di stanzette per la confessione, strutturate in modo che vi possa aver luogo sia un'accusa dei peccati anonima sia un colloquio diretto. Al riguardo è da fare attenzione che queste stanzette per la confessione, quanto a grandezza, mobiliario e fattura artistica, creino un'atmosfera favorevole al dialogo e idonea alla celebrazione del sacramento. Se in una chiesa c'è un ambiente specifico per la preghiera e la devozione, è raccomandabile collocare nelle sue vicinanze il luogo della penitenza. Nella progettazione di una chiesa si dovrebbe aver presente anche la celebrazione comunitaria della riconciliazione con accusa e assoluzione individuale, in modo che all'occorrenza più presbiteri, collocati in posti diversi della chiesa, possano ascoltare le confessioni (*RP* 22). Cfr. *RP* 12; *CIC* can. 964.

5.7. *Immagini e altri oggetti degni di venerazione*

L'antico uso ecclesiale di venerare rappresentazioni di Cristo, di sua Madre e di altri santi, così come reliquie di santi, ha una giustificazione duratura. Essi tuttavia non devono distogliere dalle celebrazioni liturgiche che si svolgono nell'ambiente, ma piuttosto condurre ad esse. La loro sistemazione non dovrebbe dare l'im-

pressione che la venerazione di questi oggetti stia al centro della vita di fede cristiana. Eventualmente sono da prevedere per tali immagini e reliquie luoghi separati con possibilità di devozione privata, all'occorrenza con inginocchiatoi e candele votive. Fondamentalmente occorre fare attenzione alla qualità artistica e, nel caso di reliquie, alla loro autenticità. Di un medesimo santo poi non si abbia in ogni chiesa che una sola immagine.

Tra gli oggetti degni di venerazione nella chiesa spicca il libro che contiene la parola di Dio. Tradizionalmente esso è l'evangelario, ma può essere anche il lezionario o una Bibbia completa. Per la conservazione e venerazione di questo libro è augurabile un posto dedicato (ad esempio uno scrigno). Si deve tuttavia anche in questo caso tenere presente che si tratta di un luogo di devozione che non deve distogliere l'attenzione dai luoghi operativi della liturgia. L'ambone stesso può essere sistemato in modo che sul lato rivolto verso il popolo possa essere collocato, dopo l'annuncio del vangelo, l'evangelario.

Nella consacrazione della chiesa l'ambiente viene unto in dodici posti. Queste unzioni, attraverso le quali viene significato che d'ora in poi l'ambiente ecclesiale deve servire solamente e per sempre alla liturgia cristiana, rimandano nel loro numero di dodici al simbolismo della Gerusalemme celeste (Ap 21,12-14) e ai dodici apostoli, sopra i quali la Chiesa di Gesù Cristo è costruita come su un fondamento (cfr. Ef 2,20). I dodici siti dell'unzione vengono contrassegnati da croci, alle quali di regola vengono apposti i «lumi degli apostoli». La loro collocazione nell'ambiente dovrebbe poter rendere detto simbolismo. Per ogni edificio ecclesiale viene raccomandata una Via crucis. Occorre fare in modo che la Via crucis possa essere anche realmente percorsa. Le stazioni non devono entrare in concorrenza con i dodici tasselli dell'unzione dell'edificio (le dodici croci degli apostoli) o venire collegate ad essi (cfr. *PNMR* 278; *BEN* nn. 1513-1534; *DCA* 48; *OLM* 35-37).

6. ALTRO ARREDO

6.1. *I vasi liturgici*

Nella celebrazione dell'Eucaristia e in altre celebrazioni sacramentali che hanno luogo nell'edificio sacro i vasi liturgici stanno al

centro dello sguardo. Già solo per questo la loro esecuzione merita particolare attenzione e cura. Piuttosto che acquistare affrettatamente sul mercato merce corrente, dovrebbe essere tenacemente ricercato un contatto con artisti, artigiani e designer affermati.

Giacché la liturgia è attualizzazione dell'agire salvifico di Dio verso di noi uomini, esecuzione e forma dei vasi liturgici dovrebbero corrispondere alle attese del tempo e della cultura attuale (cfr. *PNMR* 295). Di caso in caso si può valutare l'utilizzo di vecchi vasi sacri di alto significato storico-artistico o particolarmente preziosi. Vecchio e nuovo non dovrebbero essere messi a caso uno accanto all'altro, ma in una relazione reciproca convincente. Poiché la liturgia è evento salvifico di riconciliazione e teso all'integrazione di diverse mentalità e temperamenti, i singoli vasi sacri utilizzati nel corso di una celebrazione dovrebbero costituire, per forma ed esecuzione, un insieme esteticamente coerente. Ciò che è di volta in volta diverso deve potersi riguardare anche come unità, non dimenticando la relazione con la totalità dell'ambiente sacro.

Giacché la liturgia, come fatto operativo, mira alla partecipazione attiva, i vasi devono essere così strutturati che richiamino in maniera chiara le diverse operazioni che con essi si compiono: così vasi che contengono vino o acqua dovrebbero lasciare chiaramente trasparire le operazioni del riempire o del versare. Da questo punto di vista ornamento e preziosità sono elementi secondari.

6.1.1. Vasi per la celebrazione della messa

I più importanti vasi per la celebrazione della messa sono la patena e il calice che contengono il pane e il vino eucaristici. Essi perciò sono da distinguere chiaramente dagli oggetti d'uso quotidiano ed è da escludere ogni uso profano.

Fondamentalmente conviene che nella celebrazione della messa vengano utilizzati un unico calice e un'unica patena per le ostie. Questo principio presuppone che, sia il calice che la patena, abbiano capienza sufficiente per una comunità celebrante. La patena delle ostie dovrebbe avere una forma per cui sia possibile l'utilizzo di ostie grandi, ed eseguibile la loro frazione. La fattura artistica di calice e patena dovrebbe sottolineare la dignità e l'importanza di questi vasi, ma non renderne difficile l'uso pratico.

La scelta dei materiali per il calice e la patena discende dalla loro finalità. Questi materiali dovrebbero essere solidi e nobili. Non sono adatti materiali che si rompano o si deteriorino facilmente (cfr. *PNMR* 290). La parte interna dei calici (la coppa) dev'essere di materiale non poroso. Se viene utilizzato materiale ossidabile, la coppa del calice e della patena dev'essere dorata. In segno del loro esclusivo utilizzo per l'Eucaristia, il calice e la patena vengono benedetti (cfr. *DCA* cap. 7; *BEN* nn. 1287-1311).

La pisside nella quale vengono conservate nel tabernacolo le ostie avanzate dev'essere provvista di coperchio. Una tale pisside chiusa può essere utilizzata anche per l'adorazione dell'Eucaristia al di fuori della messa. Per le forme solenni dell'esposizione c'è l'ostensorio. Forma, grandezza e materiale delle 'ampolline' per il vino e per l'acqua da mescolare al vino vengono convenientemente stabilite dal loro utilizzo. Per questo, ad esempio, per la messa con comunione al calice anche per la comunità è più adatta una brocca del vino che non una tradizionale ampollina di vetro. Il recipiente per l'acqua da mescolare al vino non dovrebbe essere identico a quello per la lavanda delle mani. I recipienti per la lavanda delle mani devono consentire un vero e proprio lavaggio delle mani (cfr. *PNMR* 289-296; *RCCE* 90).

6.1.2. Vasi per la celebrazione del battesimo e della cresima

Normalmente l'atto battesimale ha luogo presso un fonte battesimale (cfr. *supra* 5.5). Il ministro battezzante attinge l'acqua con la mano o con un recipiente per versarla sul capo del battezzando. È augurabile che vengano sviluppati vasi adatti allo scopo. Se il battesimo non può aver luogo presso un fonte battesimale, per attingere occorre utilizzare una brocca o un recipiente il cui materiale, grandezza, forma e fattura artistica corrispondano al senso dell'azione battesimale (*RBB* 53).

L'unzione battesimale con il crisma (eventualmente anche quella con l'olio dei catecumeni) e l'unzione crismale possono venire sottolineate con il fatto che i vasi degli oli, per grandezza e confezione, esplicitano la significatività di queste azioni. Occorre riflettere sul fatto se nell'ambiente ecclesiale (ad esempio in vicinanza del battistero) non possa venire previsto un posto specifico, convenientemente sistemato, per la custodia degli oli santi (cfr. l'ultimo capoverso delle Premesse all'edizione italiana del Rito

della *Benedizione degli Oli santi*: ECEI 3 [1986] nr. 436). Per la consacrazione degli oli santi ad opera del vescovo e il loro trasferimento nelle comunità dovrebbero venire sviluppate soluzioni esteticamente convincenti e degne.

6.1.3. Vasi e suppellettili per i sacramenti degli infermi

Quanto è stato detto per i vasi dell'olio dei catecumeni e del crisma (cfr. *supra* 6.1.2) vale in maniera corrispondente anche per il vaso dell'olio degli infermi. Il vaso per la comunione dei malati (pisside) deve assicurare da una parte il recapito degno e sicuro del pane eucaristico, dall'altra sottolineare, mediante la forma, l'importanza della celebrazione della comunione.

Devono venire sviluppati vasi adatti per portare il vino eucaristico ad ammalati che assumono soltanto liquidi e perciò non possono ricevere il pane eucaristico. Tutti i vasi dovrebbero stare in relazione reciproca dal punto di vista della loro fattura, possibilmente formare un insieme.

Anche gli utensili sistemati nella camera del malato (croce, candele, recipiente dell'acqua santa) sono da confezionare in maniera degna e adatta all'uso (cfr. *SU* 48; 95).

6.1.4. Altre suppellettili e vasi

Per le diverse celebrazioni liturgiche occorrono una serie di altri oggetti e suppellettili, ad esempio la credenza, la croce d'altare, la croce processionale, i candelieri, il candelabro pasquale, candele, la lampada perpetua, utensili per l'acqua santa, per l'incenso, campanella della sacristia, campanelli, raganella, gong ecc. Per la confezione di questi strumenti può essere adottato qualsiasi materiale nella misura in cui esso, secondo la sensibilità odierna, sia ritenuto nobile, solido e adatto alla liturgia (*PNMR* 288).

Il principio supremo per la confezione e la collocazione di queste suppellettili è il loro uso nella liturgia, e precisamente tenuto conto della specifica situazione locale.

In particolare, per queste suppellettili e vasi, si può tenere presente quanto segue:

– Occorre tenere presente che l'altare non è un piano d'appoggio e che la credenza dev'essere per questo abbastanza ampia

(anche per celebrazioni particolari come la veglia pasquale, la cresima ecc.).

– A causa della relazione dell'altare con il sacrificio della croce di Cristo, viene collocata sull'altare o nelle sue vicinanze una croce ben visibile. Se viene collocata sull'altare occorre fare attenzione che non oscuri l'evento liturgico. La croce vicino all'altare può essere anche la croce processionale.

– Le candele dell'altare, il cui numero non è fissato (come minimo quattro, cfr. *RCCE* 93), possono stare sull'altare o nelle sue vicinanze. Giacché sono il segno della venerazione e sottolineano il carattere festivo delle diverse celebrazioni liturgiche, esse devono essere candele vere (non imitazioni).

– Il cero pasquale ha il suo luogo liturgico nella celebrazione della notte pasquale e durante il tempo pasquale. Oltre a ciò viene utilizzato lungo l'anno nelle celebrazioni del battesimo e nelle messe per i defunti. Alla valenza simbolica del cero pasquale corrisponde una speciale fattura del suo candelabro. Occorre al riguardo tenere presente che il cero pasquale può eventualmente venire utilizzato in posti differenti dell'edificio sacro: nel tempo pasquale e nelle messe per i defunti nell'ambito dell'altare (possibilmente in vicinanza dell'ambone), nelle celebrazioni del battesimo al battistero.

– Normalmente il recipiente per la benedizione dell'acqua battesimale nella notte pasquale è il fonte battesimale stesso. Se la benedizione dell'acqua battesimale non può avvenire lì, dev'essere utilizzato un recipiente consono alla dignità di quest'azione liturgica. C'è bisogno di un recipiente di una certa capienza (distinguibile dal recipiente battesimale) anche in vista di celebrazioni memoriali del battesimo, la cui importanza cresce anche in relazione all'attuale impegno di nuova evangelizzazione.

– Recipienti e suppellettili per dispensare l'acqua santa durante le azioni liturgiche devono essere confezionati in modo degno. Per l'aspersione dei fedeli è indicato anche un ramoscello verde.

– In relazione alla sua importanza, la lampada perpetua vicina al tabernacolo dev'essere confezionata artisticamente e dev'essere un lume naturale, non elettrico (cfr. *supra* 5.4).

– In relazione al corredo per le incensazioni è il caso di riflettere se, accanto ai tradizionali oggetti oscillanti, possono essere utilizzati anche suppellettili collocate in piedi (ad esempio piatti per l'incenso per la consacrazione dell'altare e per il «lucernare»).

– Il presepe natalizio, tradizionale nella maggior parte delle chiese, dovrebbe essere allestito in modo che, per un verso, venga incontro alla pietà popolare, per l'altro non distolga dalle celebrazioni liturgiche del tempo natalizio. Nella costruzione di una chiesa potrebbe essere tenuto presente un luogo adatto in vista del presepe natalizio.

– Ciò vale anche per il «santo sepolcro» che in certe regioni viene allestito nella settimana santa (cfr. *PNMR* 269-270; 311-212; *CIC* can. 940; *RCCE* 11).

6.2. *Paramenti*

La valenza di segno dei paramenti è complessa e il loro apporto alla celebrazione della liturgia non dovrebbe venire sottovalutato. Accanto agli abiti liturgici veri e propri (per il presbitero, per i diversi servizi e, non da ultimo, come abito festivo per l'intera assemblea), fa parte dei paramenti l'intera dotazione tessile delle chiese (per la 'vestizione' dell'altare e delle suppellettili, come dell'ambiente stesso, per mezzo di tappeti e drappi o installazioni di materiale tessile). La loro importanza è maggiore di quanto non lasci supporre la prassi corrente, la quale per lo più si limita alla riflessione sull'abito liturgico del sacerdote. Conviene al riguardo considerare in maniera differenziata le diverse dimensioni dei paramenti. La dimensione funzionale consiste ad esempio nel fatto di contraddistinguere i diversi compiti di coloro che svolgono un servizio e al contempo nel fatto di sottolineare il carattere festivo della celebrazione liturgica (cfr. *PNMR* 297). La dimensione sacrale coglie il velamento come espressione del religioso, mentre la dimensione personale pone al centro il singolo uomo come portatore dell'abito. Peraltro l'abito ha un'espressività in sè e non se ne può abusare come supporto per immagini (a mo' di colonna ambulante per le affissioni).

Nella progettazione di nuove chiese e spazi altare anche i paramenti dovrebbero perciò assolutamente essere pensati insieme, affinché non risulti una sovrapposizione di simboli e, di conseguenza, confusione nell'annuncio. In questo contesto il simbolo della croce non può venire degradato a ornamento.

I diversi colori delle vesti sacre hanno lo scopo di esprimere «la caratteristica particolare dei misteri della fede che vengono

celebrati e il senso della vita cristiana in cammino lungo il corso dell'anno liturgico» (PNMR 307).

La liturgia serve alla glorificazione di Dio e allo stesso tempo produce la santificazione dell'uomo mediante l'esecuzione della celebrazione. In essa Cristo è presente nel sacerdote e nell'intera comunità radunata (cfr. SC 7). Alla riflessione su un abito liturgico adatto ai tempi per il presbitero vanno dunque aggiunte riflessioni circa l'abito liturgico dei laici che svolgono servizi specifici, come pure circa l'abito festivo per tutti i radunati per la liturgia. La biancheria dell'altare e del calice (purificatoi, palla, corporale, velo e teca), per la sua qualità – il materiale non è più prescritto; il tradizionale lino dovrebbe però essere adattissimo – e forma, come pure per la sua pulizia, dovrebbe sottolineare l'approccio devoto che è dovuto al calice e alla patena delle ostie. Il panno per la lavanda delle mani dovrebbe essere riconoscibile come un asciugamano. La biancheria dovrebbe essere stesa sull'altare soltanto per l'uso (cfr. PNMR 297-310; 79-81; 268).

6.3. *Organo e altri strumenti musicali*

Lo 'strumento' genuino della liturgia cristiana è la voce umana. Nella Chiesa antica il canto con parole era generalizzato e nella massima parte delle liturgie orientali è fino ad oggi l'unica forma di espressione musicale nella liturgia.

Nella Chiesa occidentale il riserbo di fronte a strumenti di qualsiasi specie nella liturgia poté venire superato grazie soprattutto all'organo a canne. Esso tuttavia ottenne un monopolio che, di fronte all'orientamento mondiale della Chiesa e alla sua inculturazione in altre tradizioni musicali, è messo in questione. Anche nello sviluppo occidentale della musica sacra l'organo non rimase l'unico strumento musicale utilizzato nella liturgia. Ciò vale in misura ancora maggiore per la liturgia odierna con le sue diverse forme espressive. Nella progettazione di un edificio sacro occorre perciò avere cura che, accanto all'organo, anche altra musica strumentale (orchestra, gruppi strumentali, bands) possa trovare posto.

Tuttavia «nella Chiesa latina si abbia in grande onore l'organo a canne, strumento musicale tradizionale» (SC 120). Il posto speciale dell'organo nell'odierna liturgia richiede fin dall'inizio un'accurata progettazione delle sue dimensioni e della sua collocazione. Per l'installazione dell'organo vale la seguente norma:

«L'organo e gli altri strumenti legittimamente ammessi siano collocati in luogo adatto, in modo da poter essere di appoggio sia alla *schola* sia al popolo che canta e, se vengono suonati da soli, possano essere facilmente ascoltati da tutti» (PNMR 275).

In pratica occorre tenere presenti in uguale misura le esigenze liturgiche (cfr. *supra* 4.3) e musicali. Al riguardo gli accenti possono essere collocati in maniera diversa nelle diverse comunità. In ogni caso occorre contattare un esperto in materia.

Nella misura in cui non viene benedetto insieme con la consacrazione della chiesa (cfr. *supra* 2.3), l'organo viene benedetto in una propria celebrazione prima del primo utilizzo (BEN nn. 1478-1494) (cfr. PNMR 275).

6.4. *Campane e campanile*

Inizialmente le campane avevano la funzione di trasmettere messaggi nelle comunità monastiche. Successivamente esse vennero adottate anche nelle comunità parrocchiali. In primo luogo esse servivano a segnalare l'inizio di una celebrazione e a convocare i fedeli. Oltre a ciò indicavano a coloro che erano rimasti a casa il progresso della celebrazione (rintocchi al vangelo e alla consacrazione). Da semplici rintocchi sorsero carillon musicali di valore che, alla loro maniera, offrono un repertorio di possibilità espressive. In tal modo certe campane o loro combinazioni hanno funzioni specifiche (campana dell'*Angelus*, rintocchi da morto o concerto festivo).

Sarebbe un impoverimento della nostra cultura religiosa se tramontasse la tradizione del suono delle campane (prima delle celebrazioni e all'*Angelus* al mattino, a mezzogiorno e a sera). Occorrerebbe tuttavia sempre ricordare che i tempi della preghiera, ai quali le campane richiamano, sono un dovere di ogni cristiano.

Nella progettazione di una nuova chiesa la costruzione di una torre campanaria dovrebbe essere compresa fin dall'inizio nelle valutazioni. Di norma il campanile porta la croce come contrassegno dell'edificio ecclesiale visibile da lontano.

Anche il gallo, come segno di vigilanza, ha una sua giustificazione sempre valida.

Il concerto delle campane è da accordare con quello delle chiese circostanti. Nel dimensionamento occorre tenere presente

che, a causa della moltiplicazione delle possibilità espressive, una più ampia gamma di suoni può essere preferibile, date le circostanze, a un concerto pesante. Occorre in ogni caso consultare un esperto in materia.

Per antica tradizione le campane portano iscrizioni o titoli di consacrazione. Nulla impedisce di mantenere questo antico uso. La particolare attenzione anche da parte della religiosità popolare nei confronti delle campane corrisponde alla loro capacità di agire anche al di là dello stretto ambito ecclesiale nella vita quotidiana degli uomini. In ragione del loro uso liturgico, da antica data di regola le campane vengono benedette (*BEN* nn. 1455-1476), a meno che ciò non avvenga con la consacrazione della chiesa stessa (cfr. *supra* 2.3). Oggi la benedizione delle campane non è più riservata al vescovo (cfr. *DB* 1036).

7. INDICAZIONI PER LA DOTAZIONE E LA MANUTENZIONE DEGLI AMBIENTI LITURGICI

7.1. *La dotazione tecnica*

La forma e la disposizione degli spazi, nonché la liturgia con i suoi segni, simboli e azioni, formano la cornice abitabile delle celebrazioni liturgiche della comunità. Accanto a questi *standard* costruttivi e liturgici l'ambiente sacro deve possedere anche altri requisiti funzionali e tecnici. Essi sono importanti integrazioni dell'ambiente liturgico e sono da tener presenti nella progettazione ed esecuzione dello stesso. Al riguardo occorre una valutazione responsabile sia delle possibilità di spesa, sia della dotazione tecnica necessaria in un edificio liturgico, anche dal punto di vista della manutenzione e dei costi di esercizio. Nella cornice di queste *Linee guida* possono essere date indicazioni soltanto molto generali, che in una corretta impresa costruttiva vanno in ogni caso discusse con l'Ufficio edilizio diocesano e messe in opera da progettisti e ditte esperte.

7.1.1. L'illuminazione

Luce naturale e artificiale sono parti integranti della sistemazione edilizia di un edificio sacro. Soprattutto la luce naturale

riveste grande importanza ed è un importante elemento che struttura i luoghi liturgici, specialmente l'ambito altare. Essa dovrebbe avere un'azione molto differenziata ed esplicarsi in maniera conforme alle esigenze liturgiche.

L'impianto di illuminazione è da organizzare in maniera flessibile, cosicché diverse qualità di lampade, variazioni di luminosità e di tonalità di luce possano venire impiegate in maniera corrispondente alle diverse celebrazioni liturgiche (ad esempio regolatori di luminosità, illuminazione solenne, oppure di un luogo preciso come il battistero, il tabernacolo, la Pietà ecc.).

Nonostante tutte le possibilità tecniche, la luce naturale rimane anche durante le celebrazioni la più importante fonte di luce in ogni chiesa.

7.1.2. La sacristia

Appartiene alla dotazione di spazi di ogni chiesa la sacristia, che è un importante annesso dell'impianto generale di una chiesa. In essa si ritrovano prima dell'inizio e dopo la conclusione della liturgia tutti coloro che esplicano un servizio particolare. Lì vengono conservati libri, suppellettili, vasi, paramenti sacri e altri oggetti necessari per le celebrazioni liturgiche.

Non è necessario che la sacristia confini direttamente con l'ambito altare. Nonostante i chiari vantaggi pratici che una tale soluzione presenta, nella progettazione di una chiesa dovrebbero essere considerate anche altre possibilità. Per motivi liturgici può essere più conveniente che la sacristia sia collocata nell'ambito dell'entrata o a lato della chiesa; ciò nella misura in cui la distanza dall'ambito altare non sia troppo grande.

La sacristia va arredata dal punto di vista pratico e funzionale e deve contenere sostanzialmente quanto segue:

- spazio sufficiente per coloro che nella liturgia svolgono dei servizi particolari;
- sufficiente spazio per una conveniente e degna custodia dei libri liturgici, degli arredi, vasi, paramenti ecc.;
- porte e finestre a prova di effrazione, come anche una casaforte;
- un *sacrarium*;
- possibilità di lavaggi con acqua fredda e calda;
- nelle vicinanze una toilette, utilizzabile anche dai fedeli;

- un angolo (oppure uno stanzino) per l'occorrenza per le pulizie e per la confezione dei fiori;
- possibilità di comunicazione con l'organo.

7.1.3. Riscaldamento e ventilazione

Accanto alle altre condizioni dello spazio liturgico, anche riscaldamento e ventilazione hanno importanza sostanziale per un buon clima interno. Quale sistema di riscaldamento debba venire adottato, dipende dalle esigenze del luogo e dalla situazione tecnico-edilizia. Decisioni in ordine a quale sistema di riscaldamento adottare, se ad esempio piastre a pavimento, oppure un sistema ad aria calda, oppure corpi radianti applicati ai banchi o al pavimento, come anche in ordine a quali fonti di energia impiegare, se corrente elettrica, gas, gasolio o energia solare, sono da prendere da esperti con l'attenzione all'obiettivo che s'intende raggiungere. I fattori che determinano il clima dell'ambiente, come temperatura dell'aria e delle superfici, umidità relativa, velocità di riscaldamento, ricambio dell'aria ecc., sono da stabilire di comune accordo dalla comunità utente e dai progettisti, soprattutto nel caso di ambienti storici con arredo prezioso.

La ventilazione è da progettare e da utilizzare sempre in connessione con il riscaldamento. Al riguardo è da preferire in ogni caso la ventilazione naturale (ad esempio diagonale attraverso finestre) rispetto a ventilazione e ricambi d'aria elettromeccanici.

7.1.4. Superfici di proiezione

Gli indicatori dei canti sono uno strumento informativo necessario nella liturgia. Essi sono da inserire nell'ambiente sacro in maniera quanto più possibile discreta e non appariscente, soltanto che possano venire visti quando c'è una segnalazione. La loro messa in opera deve avvenire in conformità alle esigenze architettoniche o storico-artistiche dell'ambiente e possono consistere in una tradizionale tabella a cifre mobili, in un impianto a cifre luminose, oppure in un impianto di proiezione con telecomando. Nella progettazione di una chiesa occorre tenere presente anche la possibilità di proiezione d'immagini nell'ambiente principale (sistemazione di un proiettore e di un telo o eventualmente una superficie di proiezione su una parete).

7.1.5. L'impianto di amplificazione

Impianti di amplificazione dovrebbero venire installati soltanto dove sono strettamente necessari. Celebrazioni liturgiche senza ausili tecnici quali microfono, altoparlante ecc. permettono l'instaurarsi di comunione e comunicazione in maniera molto più intensa.

Se non si può fare a meno di un impianto di amplificazione occorre fare attenzione che microfoni, cavi, altoparlanti ecc. non pregiudichino l'attenzione ai luoghi liturgici (altare, ambone, sede presidenziale) e siano allestiti in maniera consona al carattere dell'ambiente. Per facilitare la partecipazione alla liturgia anche a persone che hanno problemi di udito, si possono installare ai rispettivi posti dei sistemi elettronici.

7.1.6. Impianti di sicurezza

Una difesa a oltranza contro vandalismo e furto sta in contraddizione con una «Chiesa aperta». Una chiesa accessibile a tutti lungo l'arco della giornata è un dovere per ogni comunità ecclesiale (cfr. *CIC* can. 937). Dove ciò non fosse possibile, almeno una parte dell'ambiente della chiesa dovrebbe rimanere a disposizione per la preghiera, la meditazione, la visita e l'informazione.

L'installazione di sicurezze meccaniche per singoli dipinti, oppure di un complessivo sistema elettronico di sicurezza (ad esempio per la zona del coro), è in ogni caso giustificata se, grazie ad esso, la chiesa può rimanere aperta per lo meno a fasce orarie.

Fondamentalmente occorre fare attenzione che le porte esterne della chiesa e loro singole componenti (ante, vetrate, serrature, cerniere) vengano realizzate a prova di scasso.

7.1.7. Adiacenze esterne

Adiacenze esterne e sagrati sono elementi di passaggio dal libero spazio urbano al «luogo liturgico». Essi fanno parte dei compiti di organizzazione e di progettazione nella costruzione o ristrutturazione di una chiesa. In ciò sono da sfruttare le possibilità urbanistiche esistenti per creare aree sufficientemente ampie per celebrazioni liturgiche e per incontri e dialoghi prima e dopo le celebrazioni.

Persone in carrozzella dovrebbero poter utilizzare senza aiuti esterni l'entrata principale della chiesa.

7.2. *Abbellimento e manutenzione*

7.2.1. L'abbellimento

L'ornamento sottolinea il bello e valorizza ciò che è prezioso. Perciò da sempre le chiese, specialmente l'ambito altare, vengono abbellite con fiori. Alcuni suggerimenti al riguardo:

- Fondamentalmente è da tenere presente che la decorazione ha essenzialmente funzione di servizio: l'oggetto da ornare dovrebbe venire sottolineato, non subissato dalla decorazione.

- Come per tutti gli elementi d'arredo, vale anche per la decorazione la norma della «nobile semplicità» (SC 34). L'impegno di spesa dovrebbe essere graduato in base alle diverse occasioni e ai tempi liturgici (cfr. SC 124).

- Nella progettazione di un edificio sacro dovrebbe essere compresa fin dall'inizio una conveniente progettazione della decorazione floreale.

- Si eviti l'impiego di fiori artificiali.

Anche paramenti e installazioni di materiale tessile sono indicati per la decorazione di spazi e luoghi liturgici. La qualità delle stoffe e il loro trattamento artistico e armonizzazione con le esigenze dello spazio dato sono punti di vista importanti nella scelta e collocazione di tali elementi ornamentali (cfr. PNMR 279).

7.2.2. Manutenzione

Nella progettazione e nella scelta dei materiali per la chiesa e per il suo arredo e dotazione dovrebbe essere compresa fin dall'inizio anche una cura della dignità del luogo il più possibile economica sia di spese che di lavoro.

In generale è da tenere presente che l'edificio ecclesiale e la sua dotazione non sono proprietà di quelli che nella comunità ne sono di volta in volta responsabili, e sono perciò sottratti alla loro disponibilità. Chiesa e dotazione sono stati affidati soltanto fiduciarmente alla presente generazione per la conservazione e l'amministrazione e per essere trasmesse alle future generazioni. Di regola ciò viene espresso mediante una speciale benedizione.

Una comunità non può semplicemente alienare la sua suppellettile liturgica, vasi, sculture, paramenti o libri, ma ha bisogno su ciò, a norma del diritto, del benessere del vescovo del luogo.

In occasione della ristrutturazione di edifici sacri, alcuni oggetti possono venire tolti dalla vecchia collocazione. Per una più sicura custodia possono eventualmente essere consegnati a un deposito diocesano. Tuttavia ciò non solleva la comunità da una permanente responsabilità nei loro confronti (cfr. *CIC* can. 1220; *LuB* cap. 5.1; *SC* 126).

Appendice II

**Testi ripresi dalle Note pastorali
della Commissione episcopale
per la liturgia della CEI**

Brani tratti da: *La progettazione di nuove chiese. Nota pastorale*, Bologna 1993, e *L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica. Nota pastorale*, Bologna 1996.

A.

1. *Spazio architettonico e celebrazione cristiana*

Il luogo nel quale si riunisce la comunità cristiana per ascoltare la parola di Dio, per innalzare a lui preghiere di intercessione e di lode e soprattutto per celebrare i santi misteri, è immagine speciale della Chiesa, tempio di Dio, edificato con pietre vive. Così l'edificio di culto cristiano corrisponde alla comprensione che la Chiesa, popolo di Dio, ha di se stessa nel tempo: le sue forme concrete, nel variare delle epoche, sono immagine relativa di questa autocomprensione. Pertanto, la progettazione e la costruzione di una nuova chiesa richiedono, innanzitutto, che la comunità locale si sforzi di attuare il progetto ecclesiologico-liturgico scaturito dal concilio Vaticano II che, in sintesi, esprime due convinzioni:

– la Chiesa è mistero di comunione e popolo di Dio pellegrinante verso la Gerusalemme celeste (cfr. SC 6.10; LG 4.9.13; GS 40.43);

– la liturgia è azione salvifica di Gesù Cristo, celebrata nello Spirito, dall'assemblea ecclesiale, ministerialmente strutturata, attraverso l'efficacia di segni sensibili (cfr. SC 7.14; DV 21).

B.

11. *La chiesa e il suo spazio per la celebrazione liturgica*

Dal momento che la destinazione all'azione liturgica la qualifica radicalmente, la chiesa non si può considerare una generica opera architettonica. Essa infatti è debitrice della sua conformazione alla relazione che la lega all'assemblea del popolo di Dio che vi si raduna.¹ È l'assemblea celebrante che «genera» e «plasma» l'architettura della chiesa. Chi si raduna nella chiesa è la Chiesa – popolo di Dio sacerdotale, regale e profetico – comunità gerarchicamente organizzata che lo Spirito Santo arricchisce di una moltitudine di carismi e ministeri. La Chiesa, in qualche modo, proietta, imprime se stessa nell'edificio di culto e vi ritrova tracce

¹ Cfr. PNC 1-2: ECEI 5/1333-1334.

significative della propria fede, della propria identità, della propria storia e anticipazioni del proprio futuro. Lungo il corso dell'anno liturgico l'assemblea locale si raduna nell'edificio di culto, in comunione con tutta la Chiesa, per fare memoria del mistero pasquale di Cristo, nell'ascolto delle Scritture, nella celebrazione dell'eucaristia, degli altri sacramenti e sacramentali e del sacrificio di lode. Nelle chiese inoltre la comunità credente accoglie con simpatia ogni uomo che per qualunque ragione bussa alla sua porta e a lui, mediante segni visibili, fa intuire la propria fisionomia e, in qualche modo, rivolge la sua parola.

L'assemblea che celebra, manifestando nella sua conformazione e nei suoi gesti il volto della Chiesa, è una realtà eminentemente viva, dinamica, «storica», in continua, anche se lenta, trasformazione. La liturgia, al di là delle apparenze, è profondamente sensibile rispetto alle vicende e alle trasformazioni ecclesiali e sociali. Salvo alcuni elementi essenziali ed immutabili, è anch'essa una realtà non definita una volta per tutte.² Di conseguenza anche l'edificio della chiesa – almeno per quanto riguarda la tradizione latina – non è definito una volta per tutte, ma si modifica nel corso dei secoli, come testimonia ampiamente la storia dell'arte occidentale. Non in tutte le epoche, tuttavia, la liturgia ha avuto lo stesso ruolo predominante: in alcuni periodi storici, specialmente dal medioevo all'epoca contemporanea, altri fattori hanno influito, come lo spirito devozionistico o il dialogo con la cultura e con l'arte, prevalendo di fatto rispetto alla prospettiva liturgica.

Il punto sul quale intendiamo rivolgere l'attenzione è che, innanzitutto, tra assemblea celebrante ed edificio nel quale avviene la celebrazione sussiste un legame profondo: la celebrazione della liturgia cattolica è tutt'altro che indifferente all'architettura e, viceversa, l'architettura di una chiesa non lascia indifferente la liturgia che vi si celebra. In secondo luogo, tale legame non è dato una volta per tutte ma muta nel corso della storia: come non esiste una liturgia immutabile, così non esiste un'architettura e un'arte per la liturgia che siano immutabili. Di conseguenza, è necessario abbandonare l'erronea convinzione secondo la quale, essendo immutabile la liturgia cattolica, anche l'architettura in cui la liturgia si sviluppa dovrebbe considerarsi immodificabile.

² Cfr. SC 21: EV 1/32.

12. *La chiesa, architettura per la liturgia*

Il dato permanente e originario della tradizione cristiana considera l'assemblea – o sacra convocazione (*ecclesia*) dei «dispersi figli di Dio» (cfr. Gv 11,52) – come matrice irrinunciabile di ogni ulteriore definizione spaziale, momento generatore e unificante dello spazio in vista dell'azione cultuale:³ l'edificio che l'accoglie è segno forte della comunità viva nella sua dimensione storica e stabile riferimento visivo anche per i non credenti.

Elemento caratterizzante l'edificio per la celebrazione cristiana è, inoltre, la sua capacità di essere «simbolo» della realtà tangibile che in esso si compie, ossia la comunione con Dio che si attua soprattutto nella celebrazione dei sacramenti e nella liturgia delle ore.

Inoltre, la chiesa-edificio, poiché evoca questa comunione già in qualche modo anticipata e vissuta si può considerare un luogo escatologico, «segno e simbolo delle realtà celesti».⁴

In questa prospettiva simbolica, infine, come le varie celebrazioni liturgiche rinviano l'una all'altra a formare una realtà unitaria, così la chiesa-edificio non è l'insieme delle sue parti, ma un organismo unitario.

TESTI RIFERIBILI AL CAPITOLO II

A.

7. *Unità e articolazione dell'aula liturgica*

La disposizione generale di una chiesa deve rendere l'immagine di un'assemblea riunita per la celebrazione dei santi misteri, gerarchicamente ordinata e articolata nei diversi ministeri, in modo da favorire il regolare svolgimento dei riti e l'attiva partecipazione di tutto il popolo di Dio (cfr. *PNMR* 257).

³ Cfr. Gv 4,21: «È giunta l'ora in cui né su questo monte né in Gerusalemme adorerete il padre»; Gv 4,23: «È giunta l'ora, ed è questa, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità»; At 7,48-49: «L'Altissimo non abita in costruzioni fatte da mani d'uomo, come dice il profeta: 'Il cielo è il mio trono e la terra sgabello per i miei piedi'».

⁴ Cfr. *PNMR* 253: *EV* 3/2317; *CCC* 1186.

Per natura e tradizione lo spazio interno della chiesa è dunque studiato per esprimere e favorire in tutto la comunione dell'assemblea, che è il soggetto celebrante. L'ambiente interno, dal quale deve sempre partire la progettazione, sarà orientato verso il centro dell'azione liturgica e scandito secondo una dinamica che parte dall'atrio, si sviluppa nell'aula e si conclude nel «presbiterio», quali spazi articolati ma non separati.

Tale spazio è in primo luogo progettato per la celebrazione dell'eucaristia; per questo è richiesta una centralità non tanto geometrica, quanto focale dell'area presbiteriale, adeguatamente elevata, o comunque distinta, rispetto all'aula.

Del resto, lo spazio deve rendere possibile l'organico e ordinato sviluppo, oltre che della messa, anche degli altri sacramenti (battesimo, confermazione, penitenza, unzione degli infermi, ordinazione, matrimonio) e sacramentali (funerali, liturgia delle ore, benedizioni ecc.), con il margine di adattabilità che la prassi pastorale può esigere.

Inoltre, i sistemi fissi di accesso e i percorsi per la circolazione interna, come pure la disposizione dell'arredo e della suppellettile mobile (banchi, sedie) della zona dei fedeli devono facilitare i vari movimenti processionali e gli spostamenti previsti dalle celebrazioni liturgiche nonché l'agevole superamento delle barriere architettoniche.

B.

15. *L'aula dell'assemblea*

L'adeguamento dell'aula della chiesa, comprendente navata, presbiterio, area battesimale, area penitenziale,⁵ deve tenere conto che l'aula stessa è riservata all'assemblea; che di essa fanno parte integrante e a essa convergono spazi e luoghi complementari; e, infine, che l'aula deve essere articolata in modo tale che l'altare ne costituisca il punto principale di riferimento. La centralità dell'altare non va però intesa in senso letterale e statico, ma sacramentale⁶ e dinamico, e quindi l'altare non va collocato nel centro geometrico dell'aula, ma in uno dei suoi punti spazialmente eminenti.

⁵ Cfr. *PNMR* 257: *EV* 3/2321 ss; si veda anche *PNC* 7: *ECEI* 5/13339 ss.

⁶ Cfr. *BODCA* 155.159: *EV* 6/234.238; *PNMR* 259: *EV* 3/2324.

La disposizione longitudinale dell'assemblea, che è la più diffusa, non richiede necessariamente di essere modificata. Si possono tuttavia ricercare sistemazioni in cui l'assemblea venga disposta attorno all'altare, quando l'articolazione planimetrica e spaziale dell'aula lo consente.

TESTI RIFERIBILI AL CAPITOLO III

A.

8. *L'altare*

L'altare è il punto centrale per tutti i fedeli, è il polo della comunità che celebra. Non è un semplice arredo, ma il segno permanente del Cristo sacerdote e vittima, è mensa del sacrificio e del convito pasquale che il Padre imbandisce per i figli nella casa comune, sorgente e segno di unità e carità.

Dovrà pertanto essere ben visibile e veramente degno; a partire da esso e attorno ad esso dovranno essere pensati e disposti i diversi spazi significativi.

9. *L'ambone*

È il luogo proprio della parola di Dio. La sua forma sia correlata all'altare, senza tuttavia interferire con la priorità di esso; la sua ubicazione sia pensata in prossimità all'assemblea (anche non all'interno del presbiterio, come testimonia la tradizione liturgica) e renda possibile la processione con l'Evangelario e la proclamazione pasquale della Parola. Sia conveniente per dignità e funzionalità, disposto in modo tale che i ministri che lo usano possano essere visti e ascoltati dall'assemblea.

Un leggìo qualunque non basta: ciò che si richiede è una nobile ed elevata tribuna possibilmente fissa, che costituisca una presenza eloquente, capace di far riecheggiare la Parola anche quando non c'è nessuno che la sta proclamando.

Accanto all'ambone può essere collocato il grande candelabro per il cero pasquale.

10. *La sede del presidente*

La sede esprime la distinzione del ministero di colui che guida e presiede la celebrazione nella persona di Cristo, capo e pastore della sua Chiesa. Per collocazione sia ben visibile a tutti, in modo da consentire la guida della preghiera, il dialogo e l'animazione. Essa deve designare il presidente non solo come capo, ma anche come parte integrante dell'assemblea: per questo dovrà essere in diretta comunicazione con l'assemblea dei fedeli, pur restando abitualmente collocata in presbiterio.

Si ricordi però che non è la cattedra del vescovo, e che comunque non è un trono. La sede è unica e può essere dotata di un apposito leggìo a servizio di chi presiede.

Si preveda inoltre la disponibilità di altri posti destinati ai concelebranti, al diacono e agli altri ministri e ai ministranti.

Non si trascuri di progettare un luogo accessibile e discreto per la credenza.

B.

17. *L'altare*

L'altare nell'assemblea liturgica non è semplicemente un oggetto utile alla celebrazione, ma è il segno della presenza di Cristo, sacerdote e vittima, è la mensa del sacrificio e del convito pasquale che il Padre imbandisce per i figli nella casa comune, sorgente di carità e unità.⁷ Per questo è necessario che l'altare sia visibile da tutti, affinché tutti si sentano chiamati a prenderne parte ed è ovviamente necessario che sia unico nella chiesa, per poter essere il centro visibile al quale la comunità riunita si rivolge.

La sua collocazione è di fondamentale importanza per il corretto svolgimento dell'azione liturgica e deve essere tale da assicurare senso pieno alla celebrazione.

La conformazione e la collocazione dell'altare devono rendere possibile la celebrazione rivolti al popolo⁸ e devono consentire di girarvi intorno e di compiere agevolmente tutti i gesti liturgici a esso inerenti.

⁷ Cfr. *PNMR* 259: *EV* 2324; *BODCA* 152-162; *EV* 6/231-241; si veda anche *PNC* 8: *ECEI* 5/1342 ss.

⁸ Cfr. *Prec.* *CEI* 14: *ECEI* 3/1396; *BODCA* 1159; *EV* 6/238; *PNMR* 269: *EV* 3/2334.

Se l'altare esistente soddisfa alle esigenze appena indicate, lo si valorizzi e lo si usi. In caso contrario occorre procedere alla progettazione di un nuovo altare possibilmente fisso e, comunque, definitivo.

21. *Il posto del coro e dell'organo*

Il coro è parte integrante dell'assemblea e deve essere collocato nell'aula, tra il presbiterio e l'assemblea; in ogni caso la posizione del coro deve essere tale da consentire ai suoi membri di partecipare alle azioni liturgiche e di guidare il canto dell'assemblea.⁹ È bene prevedere anche un luogo specifico per l'animatore del canto dell'assemblea.

Per un migliore rispetto dei ruoli celebrativi, è bene che il coro non si collochi alle spalle del celebrante presidente, né sui gradini dell'altare antico.

TESTI RIFERIBILI AL CAPITOLO IV

A.

13. *La custodia eucaristica*

Il santissimo sacramento venga custodito in un luogo architettonico veramente importante, normalmente distinto dalla navata della chiesa, adatto all'adorazione e alla preghiera soprattutto personale.

Ciò è motivato dalla necessità di non proporre simultaneamente il segno della presenza sacramentale e la celebrazione eucaristica.

Il tabernacolo sia unico, inamovibile e solido, non trasparente e inviolabile. Non si trascuri di collocarvi accanto il luogo per la lampada dalla fiamma perenne, quale segno di onore reso al Signore.

⁹ Cfr. PNMR 274-275: EV 3/2339 ss.; si veda anche PNC 15: ECEI 5/1350.

17. *La cappella feriale*

Si preveda di norma una cappella distinta dalla navata centrale e adeguatamente arredata per la celebrazione con piccoli gruppi di fedeli. Essa può identificarsi con la cappella per la custodia del santissimo sacramento, nella quale l'altare deve comunque essere distinto dal tabernacolo.

B.

20. *La custodia eucaristica*

Nella maggior parte delle nostre chiese, per note ragioni storiche, l'elemento centrale – dominante sullo stesso altare – è stato, per circa quattro secoli, il tabernacolo eucaristico. L'adeguamento liturgico delle chiese esistenti, mirante a esaltare il primato della celebrazione eucaristica e quindi la centralità dell'altare, deve riconoscere anche la funzione specifica della riserva eucaristica. Si ritiene necessario, perciò, che, in occasione dell'intervento di adeguamento sia dedicata una particolare cura al «luogo» e alle caratteristiche della riserva eucaristica.

Tale intervento richiede grande attenzione anche dal punto di vista educativo. È noto, infatti, quanto il culto per la santissima eucaristia abbia inciso nella formazione spirituale del popolo cristiano e quanto l'idea stessa dell'edificio di una chiesa cattolica sia associata alla presenza in essa del tabernacolo. Al fine di educare i fedeli a cogliere il significato di centralità della celebrazione eucaristica, i rapporti tra la celebrazione e la conservazione dell'eucaristia e le ragioni di questa conservazione, si ritiene necessario che, in occasione del progetto di adeguamento, tali argomenti vengano opportunamente approfonditi in sede di catechesi al popolo.

Anche la localizzazione e l'eventuale realizzazione di una nuova custodia eucaristica devono essere parte integrante del progetto globale di adeguamento liturgico e dovranno tener conto di una sua facile individuazione, di un accesso diretto, di un ambiente raccolto e favorevole all'adorazione personale.

In ogni caso si ricordi che in ciascuna chiesa il tabernacolo per la riserva eucaristica deve essere unico e che l'altare della celebrazione non può ospitare la custodia eucaristica.¹⁰

¹⁰ Cfr. *PNMR* 277: EV 2/2342; si veda anche *PNC* 13: *ECEI* 5/1348.

La collocazione tradizionale della custodia eucaristica sull'asse principale della chiesa, in posizione dominante, alle spalle dell'altare nuovo può in taluni casi attenuare la percezione della centralità dell'altare e, data la distanza dai fedeli, rischia di non favorire la preghiera privata e l'adorazione personale.

La soluzione vivamente raccomandata per la collocazione della riserva eucaristica è una cappella apposita, facilmente identificabile e accessibile, assai dignitosa e adatta per la preghiera e per l'adorazione. In essa sarà ospitato il tabernacolo che, tuttavia, non deve essere mai posto sulla mensa di un altare, ma piuttosto collocato a muro, su colonna o su mensola.

In alternativa alla cappella eucaristica, può considerarsi accettabile una soluzione che individui uno spazio all'interno dell'aula (ad esempio, una cappella laterale capiente), da adattare con dignità, decoro e funzionalità alla preghiera e all'adorazione, e da evidenziare opportunamente.

TESTI RIFERIBILI AL CAPITOLO V

A.

16. *Il programma iconografico*

Il programma iconografico, che a suo modo prolunga e descrive il mistero celebrato in relazione alla storia della salvezza e all'assemblea, deve essere adeguatamente previsto fin dall'inizio della progettazione. Va pertanto ideato secondo le esigenze liturgiche e culturali locali, e in collaborazione organica con il progettista dell'opera, senza trascurare l'apporto dell'artista, dell'artigiano e dell'arredatore.

Anche la croce, l'immagine della beata Vergine Maria, del patrono e altre eventuali immagini (ad esempio, il percorso della *via crucis* normalmente situato in luogo distinto dall'aula), devono essere pensate fin dall'inizio nella loro collocazione, favorendo sempre l'elevata qualità e dignità artistica delle opere. Ciò contribuisce a promuovere l'ordinata devozione del popolo di Dio, a condizione di rispettare la priorità dei segni sacramentali.

18. *L'arredo*

Circa l'arredo della chiesa, occorre ricordare innanzitutto che non si tratta di un generico abbellimento estrinseco né di oggetti di carattere puramente utilitaristico, ma di suppellettili pienamente funzionali che vanno attentamente progettate perché siano armonicamente connesse con l'insieme dell'edificio. Nella scelta degli elementi per l'arredamento si abbia di mira una nobile semplicità piuttosto che il fasto, si curi la verità delle cose e si tenda all'educazione dei fedeli e alla dignità di tutto il luogo sacro (cfr. *PNMR* 279).

L'orientamento di base per la cura dell'arredo è dunque quello dell'autenticità delle forme, dei materiali e della destinazione dei mobili e degli oggetti. Ciò vale in particolare per la scelta e l'uso di elementi naturali come ad esempio i fiori e le piante, la cera e il legno. Quanto all'arredo floreale, può essere opportuno progettare una o più fioriere nell'area presbiteriale, non solo per l'effetto di ordine, ma per l'uso liturgico nei tempi e nei modi consentiti.

Al primario criterio della verità, sia unito il criterio della sobrietà, quello della coerenza estetica con l'insieme dell'edificio e il criterio della valorizzazione della creazione artistica, ricordando che è pure consentito il ricorso a nuovi materiali, oltre a quelli tradizionali.

Nell'utilizzo delle suppellettili antiche, che pure è largamente raccomandabile, si abbia cura di rispettarne rigorosamente l'identità culturale, storica e artistica, evitando arbitrarie e incongrue modifiche.

B.

37. *Criteri generali per l'adeguamento*

Il progetto di adeguamento delle chiese alla riforma liturgica deve coinvolgere anche l'apparato iconografico e decorativo.¹¹ Entrambi meritano di essere attentamente studiati, valutati e ripensati in stretta relazione con la chiesa, nel suo complesso unitario e in relazione con la specificità degli spazi liturgici ai quali essi fanno riferimento.

¹¹ Cfr. *PNC* 16: *ECEI* 5/1351.

I criteri di carattere liturgico da tenere presenti in questo caso sono:

a) il recupero e il rispetto del primato della liturgia in modo che la disposizione delle immagini «non distolga l'attenzione dei fedeli dalla celebrazione»;¹²

b) il corretto uso delle immagini in modo che il loro «numero non sia eccessivo» e che «di un medesimo santo non vi sia che una sola immagine»;¹³

c) l'esigenza della tutela, della conservazione e della valorizzazione del patrimonio che il culto e la pietà tramandano nel tempo.

24. *Gli arredi e le suppellettili*

Nei progetti di adeguamento liturgico vanno inseriti anche gli arredi e le suppellettili,¹⁴ che devono essere caratterizzati da dignità, semplicità, nobile bellezza, verità delle cose e debita pulizia.¹⁵

Gli orientamenti di base in proposito si possono ridurre ai seguenti:

a) gli arredi mobili e le suppellettili esistenti vanno conservati, restaurati e usati, compatibilmente con il loro stato di conservazione e con la loro rispondenza alle necessità attuali;

b) gli arredi mobili e le suppellettili non più utilizzabili vanno conservati con grande cura in sacrestia o in un deposito adiacente a essa;

c) per quanto riguarda i vasi sacri, se ne curi la tutela e se ne faccia un uso conveniente;

d) la progettazione di nuovi arredi deve porsi l'obiettivo di realizzare elementi idonei per qualità formali e adatti al servizio che sono destinati a svolgere;

e) nella scelta di nuovi arredi e di nuove suppellettili deve essere rispettato il criterio dell'autenticità delle forme, della destinazione d'uso e dei materiali, evitando ad esempio le imitazioni della pietra, del legno e della cera;¹⁶

¹² Cfr. *PNMR* 278: *EV* 3/2343.

¹³ Cfr. *PNMR* 278: *EV* 3/2343.

¹⁴ Cfr. *PNC* 18: *ECEI* 5/1353.

¹⁵ Cfr. *PNMR* 279-280.287-288.311-312: *EV* 3/2344 ss., 2352 ss., 2376 ss.

¹⁶ Cfr. *PNC* 18: *ECEI* 5/1353.

f) per quanto concerne la collocazione dell'arredo floreale, è opportuno tenerne conto nella redazione dei progetti di adeguamento liturgico, data la rilevanza che tale arredo può assumere nella decorazione dell'altare e degli altri luoghi della chiesa.

Bibliografia

1. ABBREVIAZIONI

Sia in questo elenco che nel testo i documenti di cui esista traduzione ufficiale italiana sono stati citati in questa (come anche i relativi numeri di paragrafo); in caso diverso nell'elenco che segue tali documenti vengono citati con il titolo originale tedesco e la relativa abbreviazione.

- BEN** *Benedizionale*, ed. it. a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Città del Vaticano 1992; *ECEI* 5 (1993) nn. 1014-1023.
- BO** *Benedizione degli oli*, a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Città del Vaticano 1980; ed. tipica latina (1970): *EV* 3 (1977) nn. 2854-2867; *Enchiridion liturgico*, nn. 1932-1944; *Praenotanda*, pp. 639-651. Premesse all'ed. it. (1980): *ECEI* 3 (1986) nn. 429-442; *Enchiridion liturgico*, nn. 1900-1931; 653-693.
- CE** *Caeremoniale episcoporum*, ed. tipica latina (1984): Città del Vaticano 1984.
- CIC** *Codex Juris Canonici* (1983): *EV* 8 (1984).
- DB** *De benedictionibus*, Città del Vaticano 1984; ed. tipica latina (1984): *EV* 9 (1987) nn. 790-829; *Enchiridion liturgico*, nn. 1860-1899; *Praenotanda*, pp. 748-789.
- DCA** *Dedicazione della chiesa e dell'altare*, a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Città del Vaticano 1980. Ed. tipica latina (1977): *EV* 6 (1980) nn. 189-282; *Enchiridion liturgico*, nn. 1945-2038; *Praenotanda*, pp. 653-693. Premesse all'ed. it. (1980): *ECEI* 3 (1986) nn. 429-442; *Enchiridion liturgico*, nn. 1900-1931.
- DMF** *Direttorio per le Messe dei fanciulli*, ed. it. a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Roma 1976, con istruzione della CEI «La partecipazione dei fanciulli alla Santa Messa» (1975), in *ECEI* 2 (1985) nn. 1858-1879; ed. tipica latina (1973): *EV* 4 (1978) nn. 2618-2672; *Enchiridion liturgico*, nn. 1238-1293; *Praenotanda*, pp. 269-305.
- ECEI** *Enchiridion CEI*, diversi volumi, Bologna 1985 ss.

- Enchiridion liturgico* *Enchiridion liturgico*, a cura del CENTRO AZIONE LITURGICA, Casale Monferrato (Torino) 1994².
- EV* *Enchiridion Vaticanum*, diversi volumi, Bologna 1966 ss.
- LG* Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica «Lumen gentium»* (1964): *EV* I (1966), nn. 284-445.
- Linee guida* *Linee guida per la costruzione e l'arredo di edifici liturgici*, trad. it. pubblicata in questo stesso volume, Appendice.
- LuB* *Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1996.
- MGP* *Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) vom 24.9.1970, in Die Messfeier - Dokumentensammlung*, a cura del SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1998⁷, pp. 163-172. Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO (ed), *Messe per gruppi particolari* (1969): *EV* 3 (1977) nn. 1158-1172; *Enchiridion liturgico*, nn. 495-508.
- MS* *Istruzione «Musicam sacram» sulla musica nella sacra liturgia* (1967): *EV* II (1977), nn. 967-1035; *Enchiridion liturgico*, nn. 2507-2575.
- OLM* *Ordinamento delle Letture della Messa*, ed. it. a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Città del Vaticano 1983; ed. tipica latina (1981): *EV* VII (1982), nn. 999-1125; *Enchiridion liturgico*, nn. 1102-1228; *Praenotanda*, pp. 209-267.
- PNMR* *Principi e Norme per l'uso del Messale Romano*, in *Messale Romano*, ed. it. a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Città del Vaticano 1983², spec. cap. V: «Disposizione e arredamento delle chiese per la celebrazione dell'Eucaristia», § 253-312; ed. tipica latina (1970¹): *EV* III (1977), nn. 2017-2414; *Praenotanda*, pp. 97-208; *Enchiridion liturgico*, nn. 720-1080.
- Praenotanda* A. DONGHI (ed), *I «Praenotanda» dei nuovi libri liturgici*, Milano 1989.
- RBB* *Rito del battesimo dei bambini*, ed. it. a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Roma 1970; ed. tipica latina (1969): *EV* 3 (1977) nn. 1091-1157; *Enchiridion liturgico*, nn. 1363-1393; *Praenotanda*, pp. 59-73.
- RCCCE* *Rito della comunione fuori della Messa e culto eucaristico*, ed. it. a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA

(1979), Città del Vaticano 1991; ed. tipica latina (1973): EV 4 (1978) nn. 2509-2563; *Praenotanda*, pp. 313-337.

- RICA** *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, ed. it. a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Città del Vaticano 1978; ed. tipica latina (1972): EV 4 (1978) nn. 1345-1515; *Enchiridion liturgico*, nn. 1328-1362; 1394-1557; *Praenotanda*, pp. 17-57.
- RO** *Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern. Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie*. Die deutschen Bischöfe 62, 8. Januar 1999.
- RP** *Rito della penitenza*, ed. it. a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Roma 1974; ed. tipica latina (1973): EV 4 (1978) nn. 2673-2729; *Enchiridion liturgico*, nn. 1603-1649; *Praenotanda*, pp. 339-372.
- SC** Concilio Vaticano II, *Costituzione «Sacrosanctum Concilium» sulla sacra liturgia* (1963): EV I (1966), nn. 1-244; *Enchiridion liturgico*, nn. 1-131.
- SUCPI** *Sacramento dell'unzione e cura pastorale degli infermi*, ed. it. a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Roma 1974; ed. tipica latina (1972): EV 4 (1978) nn. 1858-1901; *Enchiridion liturgico*, nn. 1686-1753; *Praenotanda*, pp. 373-395.
- SYN** (Synode): Beschluss «Gottesdienst», in *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*. Freiburg et al. 1976, pp. 196-225.

2. PUBBLICAZIONI DELLA CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA E DELL'ISTITUTO LITURGICO TEDESCO DI TREVIRI

GERHARDS A. (ed), *In der Mitte der Versammlung. Liturgische Feierräume*, Trier 1999.

Gottes Volk - neu gekleidet. Ein Versuch, Trier 1994.

Liturgiegefäße für den Gottesdienst heute, Trier 1997.

Liturgiegefäße. Kirche und Design, Trier 1997.

Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG - TRIER - ZÜRICH (edd), *Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung*, in *Liturgie in Fernkurs (Domschule Würzburg). Lehrbrief 11*, elaboraz. di J.H. EMMINGHAUS, rielaboraz. di A. GERHARDS, Trier 1998².

Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Messfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen) vom 24.9.1970, in Die Messfeier - Dokumentensammlung, a cura del SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1998⁷, pp. 163-172.

3. PUBBLICAZIONI DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA

Benedizionale, Città del Vaticano 1992; *ECEI* 5 (1993) nn. 1014-1023.

Benedizione degli oli, Città del Vaticano 1980.

Dedicazione della chiesa e dell'altare, Città del Vaticano 1980.

Direttorio per le Messe dei fanciulli, Roma 1976, con istruzione della CEI «La partecipazione dei fanciulli alla Santa Messa» (1975), in *ECEI* 2 (1985) nn. 1858-1879).

La progettazione di nuove chiese. Nota pastorale della Commissione episcopale per la liturgia, in *ECEI* 5 (1993), pp. 615 ss., nn. 1329-1463.

L'adeguamento liturgico delle chiese. Nota pastorale della Commissione episcopale per la liturgia, in *ECEI* 6 (1996), pp. 108 ss., nn. 187-310.

Ordinamento delle Letture della Messa, Città del Vaticano 1983.

Principi e Norme per l'uso del Messale Romano, in *Messale Romano*, Città del Vaticano 1983².

Rito del battesimo dei bambini, Roma 1970.

Rito della comunione fuori della Messa e culto eucaristico, Città del Vaticano 1991.

Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti, Città del Vaticano 1978.

Rito della penitenza, Roma 1974.

Sacramento dell'unzione e cura pastorale degli infermi, Roma 1974.

4. STUDI

ADAM A., *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Freiburg - Basel - Wien 1984.

ADAM A. - BERGER R., *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg - Basel - Wien 1994⁶.

ANTONS K., *Paramente - Dimensionen der Zeichengestalt*, Regensburg 1999.

Architettura per il culto. Numero monografico di «Rivista Liturgica», luglio-agosto 2001.

BENEDETTI S., *Architettura sacra oggi*, Roma 1995.

- BERGAMO M., *Gli spazi celebrativi. Figurazione architettonica. Simbolismo liturgico*, Venezia 1994.
- BERGER R., *Die liturgischen Geräte*, in H.B. MEYER et al. (edd), *Gottesdienst der Kirche*, 3, Regensburg 1987, pp. 289-307.
- *Liturgische Gewänder und Insignien*, in H.B. MEYER et al. (edd), *Gottesdienst der Kirche*, 3, pp. 309-346.
- BERGTHALER W. et al. (edd), *Funktion und Zeichen. Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum*, Graz - Budapest 1992.
- BOLLENBECK K.J. (ed), *Neue Kirchen im Erzbistum Köln 1955-1995*, 2 voll., Köln 1995.
- BOUYER L., *Architettura e liturgia*, Magnano (Vercelli) 1994.
- BRAGAGLIA E., *Costruiamo una chiesa*. Sussidio didattico per l'IRC nelle Scuole elementari e medie, Bologna 1999.
- BRENTINI F., *Bauen für die Kirche. Katholischer Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in der Schweiz*, Luzern 1994.
- CATTANEO DI CIACCIA G., *Il luogo di culto nella storia*, Milano 1989.
- C. CHENIS (ed), *Fondamenti teorici dell'arte sacra. Magistero post-conciliare*, Roma 1991.
- *L'arte per il culto nel contesto post-conciliare*, 1: *Lo spazio*, Teramo 1998.
- *L'arte per il culto nel contesto post-conciliare*, 2: *L'iconografia*, Teramo 1999.
- *L'arte per il culto nel contesto post-conciliare*, 3: *L'arredo*, Teramo 2002.
- DAMBLON A., *Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des 2. Vaticanums*, Düsseldorf 1988.
- DEBUYST F., *Il «genius loci» cristiano*, Milano 2000.
- EMMINGHAUS J.H., *Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung*, in H.B. MEYER et al. (edd), *Gottesdienst der Kirche*, 3, pp. 347-416.
- *Gestaltung des Altarraumes*, Nuova elaborazione di R. PACIK (Texte der Liturgischen Kommission für Österreich, 11), Salzburg 1989².
- GATTI V., *Liturgia e arte. I luoghi della celebrazione*, Bologna 2001.
- GRASSO G., *Come costruire una chiesa*, Milano 1994.
- GUARDINI R., *Lo spirito della liturgia*, Brescia 1961⁴.
- HANI J., *Il simbolismo del tempio cristiano*, Roma 1996.
- HEIMBACH J., «*Quellen menschlichen Seins und Baues offenhalten*». *Der Kirchenbaumeister Emil Steffan*, Altenberge 1995.
- JOHNSON C. - JOHNSON S., *Progetto liturgico. Guida pratica liturgica al riadattamento delle chiese*, Roma 1992.

- KAHLE B., *Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1990.
- KÜNZEL A., *Kirche bauen - Gemeinde bilden*, Darmstadt 1998.
- La dimora di Dio tra gli uomini. Tempio e assemblea*, XLIII Settimana Liturgica Nazionale, Roma 1993.
- MALACARNE A. - DELAMA P. - ANDERLE M. - BALDESSARI R. - TOMASI M., *Gli spazi liturgici della celebrazione rituale. Corso di Liturgia per Architetti, Artisti e Operatori pastorali*, Trento 2000.
- MEYER H.B., *Was Kirchenbau bedeutet. Ein Führer zu Sinn, Geschichte und Gegenwart*, Freiburg - Basel - Wien 1984.
- et al. (edd), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 8 voll., Regensburg 1986 ss., cfr. spec. parte III: *Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen*, Regensburg 1987.
- MIGNON O. - SIARD F., *Catechesi di pietra*, Leumann 2001.
- MUCK H., *Der Raum. Baugefüge, Bild und Lebenswelt*, Wien 1986.
- NUSSBAUM O., *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, I-II, Bonn 1965.
- *Die Aufbewahrung der Eucharistie*, Bonn 1979.
- PLAZAOLA J., *Arte Cristiana nel tempo. Storia e significato*, 1: *Dall'antichità al Medioevo*, Volpiano (Torino) 2001.
- *La Chiesa e l'Arte dalle origini ai giorni nostri*, Milano 2001.
- SANSON V. (ed), *Lo spazio sacro. Architettura e liturgia*, Padova 2002.
- SCHNELL H., *Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland. Dokumentation. Darstellung. Deutung*, München 1972.
- SCHWARZ R., *Costruire la chiesa: Il senso liturgico nell'architettura sacra*, Brescia 1999.
- SCHWEBEL H. - LUDWIG M. (edd), *Kirche in der Stadt*, 2 voll., Marburg 1995-1996.
- VALENZIANO C., *Architetti di chiese*, Palermo 1995.
- ZAHNER W., *Rudolf Schwarz – Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der liturgischen Bewegung*, Altenberge 1998².

5. PERIODICI

«Arte cristiana». Rivista internazionale di Storia dell'arte e di Arti liturgiche, a cura della SCUOLA B. ANGELICO, Milano 1913 ss.

«Chiesa oggi. Architettura e Comunicazione», Milano 1992 ss.

«Gottesdienst». Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Freiburg i.Br. 1967 ss.

«Kunst und Kirche», Darmstadt 1924 ss.

«Das Münster». Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft, München 1947 ss.

«Musica Sacra». Zeitschrift des Allgemeinen Cäcilienverbandes für die Länder der deutschen Sprache, Regensburg 1881 ss.

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002

«Annali di studi religiosi»

- 1, 2000
- 2, 2001
- 3, 2002

Collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-40380-0



9 788810 403808 >